

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية . قسنطينة

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي ودورها في مواجهة المادية المعاصرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص: ديانة مسيحية

إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الطالب:

لمير طيبات

بشير بوساحة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
بشير كردوسي	أستاذ تعليم عالي	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
لمير طيبات	أستاذ تعليم عالي	جامعة الأمير عبد القادر	مشرفا ومقررا
موسى معيرش	أستاذ تعليم عالي	جامعة خنشلة	عضوا
فاتح حللمي	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
فتيحة فاطمي	أستاذ تعليم عالي	جامعة قسنطينة	عضوا
هرنون نصيرة	أستاذ محاضر أ	جامعة قسنطينة	عضوا

السنة الجامعية: 1439هـ-1440هـ / 2017-2018م

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الإمامية

جامعة الأمير عبد

الإهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد الى:

❖ الوالدين الكريمين

❖ الزوجة الكريمة

❖ نور عيني أبنائي الأعزاء:

أنس

نور اليقين

شهد الجنان

❖ إلى كل طالب علم جدّ واجتهد لخدمة

الأمة



شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والشكر له عز وجل أن وفقني لإتمام هذا العمل.

كما أتقدم بالشكر والتقدير للأستاذ الدكتور لمير طيبات، الذي أشرف على هذا البحث، وتكرم علي بالتوجيهات والنصائح. والأستاذ الدكتور أحمد جيليك في جامعة أتاغوروك بتركيا الذي ساعدني في إجراءات التكوين الإقامي، ولم يخجل علي بالتوجيه والنصح.

ولا يفوتني أن أشكر الزوجة الكريمة الأستاذة فرطاس إيمان علي مساعدتها لي طيلة مسار هذا العمل البحثي. والشكر موصول لكل من ساعدني من قريب أو بعيد، ولكل من دعا لي بالتوفيق.



جامعة الأمير سعود
الاسلامية
العلوم

الملخص:

تتمثل إشكالية هذه الدراسة في التعرف على التجربة الروحية ذات الفعالية الإيجابية في بعث الأخلاق الحسنة وبناء القيم الحضارية الراقية، ومدى قدرتها على مواجهة المادية المعاصرة التي اكتسحت المجتمعات. وقد اعتمدت في هذه الدراسة على النموذج، باختيار التجربة الروحية لشخصيتين بارزتين في الفكر الإنساني العالمي، وهما: القديس أوغسطين والإمام أبو حامد الغزالي. والمنهج المتبع في هذه الدراسة، تنوع بين المنهج الوصفي التحليلي والاستقرائي وكذلك النقدي والمقارن. وقد توصلت هذه الدراسة الى مجموعة من النتائج ضمن مباحث الفصول الثلاثة.

ففي الفصل الأول "المادية المعاصرة وواقع القيم والأخلاق" تبين أن الإنسانية اليوم تعيش مادية متفشية في حياة الناس ومعاملاتهم، هي نتيجة لفلسفات أخذت بالنظرة الأحادية الانشطارية للوجود، طبقت في كافة العلوم وألغت الوحي من المصادر المعرفية، واقتصرت على العقل الملاحظ للتجربة في عالم الشهادة وكفرت بعالم الغيب. وقد ظهرت آثارها السلبية الفظيعة على جميع المستويات الإنسانية والأخلاقية والمعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها. وفي المبحث الأخير تأكيد على أنه لا بد أن يكون هناك تعاون بشري شامل لتقوية الجانب الروحاني، مقابل النزوع المادي المتزايد. فالحضارة الحديثة لم تحقق للإنسان السعادة والطمأنينة، ويكمن الحل في التأكيد على التجربة الروحية التي تحقق التوازن بين الجانبين المادي والروحي. فتغليب الجانب الروحي على المادي يؤدي كذلك إلى نتائج مقارنة لما يحدث الآن من تغييب قسري لمنظومة قيم متكاملة. ولذلك لا بد من إدراك الأشياء في سياق كلي وبمنظرة شاملة تأخذ بمفهوم واقعي إلهي، لمعرفة حقيقة الوجود ومعنى الحياة وغاياتها. وفي الفصل الثاني والثالث وصف وتحليل حياة أوغسطين والغزالي وتجربتهما الروحية، فهما نموذجين لنشر نَفَسٍ ومعاني تُعلي من شأن القيم الحضارية المشتركة، وتأسس منظومة أخلاقية تمكن من بناء روح إنسانية تدفع للتسابق في فعل الخيرات، والتدافع السلمي. وتعزيز مبادئ التعارف والتعايش بين كافة الناس والمجتمعات، وتمتين العلاقات الدولية وتُقيها، وُثسهم في إقرار الأمن والسلم في العالم.

والخلاصة أن التجربة الروحية التي تُحقق التوازن وتقضي على التطرف المادي لا تتحقق إلا بالجمع بين العلم والفلسفة مع التجربة الصوفية الملتزمة بالدين. فذلك يُثمر أخلاق سامية وسلوكيات رفيعة وقيم حضارية بين الأفراد والمجتمعات، ويدفع للانفتاح على الحياة، ويحقق الاستقرار النفسي، مع إرساء روح الالتزام الأخلاقي المنبعثة من التعامل الشعوري والاتصال الدائم مع الله عز وجل.

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم
الإسلامية

مقدمة

في ظل الواقع العالمي المعاصر الذي تقلصت فيه المسافات وتعددت فيه المصالح والعلاقات، تأتي العولمة فتفرض نفسها في كل مجال، ومن ذلك السعي لتوحيد القيم والمبادئ المختلفة في المجتمعات لتسهيل التعامل بينها، ويرى الكثيرون أن هذه المساعي هي خطط برؤى اقتصادية، تدبرها القوى العظمى في العالم لفرض نمط حياة، يسمح لها بالترويج لأفكارها والتسويق لسلعها، مع وجود منافسة قوية وانفتاح عالمي للأسواق. وفي ظل الهيمنة الغربية، التي تمتلك كل الوسائل والسبل وخاصة المنظمات الدولية، تمكنت من فرض وجهة نظرها ومفاهيمها بل تذهب إلى حد التقنين الدولي لها ومحاسبة الآخرين على أساس هذه المفاهيم والقيم والمبادئ الغربية. فالمتفحص لما يحدث في عالمنا اليوم، يجد سعي حثيث لفرض القيم الغربية، التي تستمد أصولها من الموروث الإغريقي الروماني ومن التقاليد والمصادر اليهودية والمسيحية. وتُعرض هذه القيم في إطار النظام الرأسمالي المادي، بعد أن تقهقر إطار المادية الجدلية والمادية التاريخية للشيوعية. وكلاهما لا يخرجان عن إطار النظرة الكمية للأشياء وخاصة نظرتهما للإنسان، التي تُعد نظرة قاصرة لا ترى في الإنسان إلا الجسد والشهوات والأهواء، بل لا ترى فيه إلا منتج أو مستهلك، أما باقي العناصر إن ذُكرت (الروح، القلب والعقل) فلا دور لها إلا خدمة الجسد والشهوات.

الإشكالية:

إن النظرة الغربية للإنسان، والمفاهيم والقيم المبنية على أسس كمية ومادية، هي حصيلة فلسفات وضعية وبرغماتية، أهملت الجانب الروحي للإنسان، فالله نفخ الروح في الإنسان وأراد لها أن تكون صافية نقية مؤمنة به سبحانه وتعالى، فإذا ما تفاعلت هذه الروح مع العقل المتدبر في سر خلقه والمتفكر في ملكوت خالقه ومعجزاته، تنشأ الروحانية التي تملأ القلب الذي يبيت في النفس المحبة الإلهية فتطمئن وتسكن، فتخضع بعد ذلك كل الجوارح لعبادة ربها وتلتزم بالقيم الإيمانية والربانية. ومن هنا يمكن القول أن سيطرة الفكر المادي وغياب الروحانية يُبني عن غياب أو جفاء ديني، فالأديان تسعى دائماً لبناء نظرة متكاملة حول الإنسان وحقيقته ومتطلباته. إلا أن ما نلمسه حتى في مجتمعاتنا الإسلامية اليوم ليس خضوعاً لهذه المفاهيم والقيم الغربية فقط، بل هو قابلية لها وانسياق وراءها. وإذا رجعنا إلى تاريخ العالمين الإسلامي والمسيحي نجد أن التاريخ يعيد نفسه، ففي العالم المسيحي حدث خضوع وانسياق المسيحيين للنظام والفكر الروماني الذي غلبت عليه المادية والقوة العسكرية وهذا ما أدى إلى ثورة روحية بعد خمسة



قرون من بشارة المسيح عليه السلام، كان من روادها القديس أوغسطين. أما في العالم الإسلامي فإنه بعد خمسة قرون كذلك من بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، غلب في المسلمين تياران انشغل أحدهما بالدنيا وانتصاراتها ومكاسبها، وانغمس التيار الثاني في الجدل وعلم الكلام والفلسفات. وهو ما أدى إلى ثورة علمية وفكرية روحية للحد من هذه المنزلقات، فكان من روادها حجة الإسلام أبو حامد الغزالي. وقد كان لكل من أوغسطين والغزالي تجربة روحية خاصة عاشها وتذوق ما فيها، وقد عُرضت في كتابات كل واحد منهما. فما هي تجليات التجربة الروحية عند كل من أوغسطين والغزالي، وما أثرها في واقعهما، وهل يمكن أن نستلهم منهما قيماً تساعدنا على تخفيف وطأة المادية الطاغية في واقعنا المعاصر؟

أهمية الموضوع:

تستمد هذه الدراسة أهميتها وقيمتها مما يأتي:

— استفحال وتفشي مشكلة الضعف الروحاني وغلبة الجانب المادي على المستوى الفردي والجماعي، حتى أصبحت ظاهرة خطيرة ذات انتشار واسع، لا على مستوى العالم الغربي فحسب، بل في عالمنا الإسلامي كذلك. ويؤدي انتشارها وتوسعها إلى آثار سلبية خطيرة بالنسبة للفرد والمجتمع، فعلى مستوى سعادة الفرد وطمأنينته، انتشرت في العالم اليوم أمراض نفسية وعصبية لا حصر لها، من قلق واضطراب ووساوس وهواجس وغيرها، وكثر المترددون على الأطباء النفسانيين، وارتفعت نسبة الانتحار والعنف. أما على المستوى الجماعي فإن لغياب الوازع الديني والحس الروحاني، أثر بالغ الخطورة على المستوى العام في العلاقات بين الناس، والقيم والمبادئ التي يتعايشون من خلالها.

— الاهتمام الكبير في عالمنا اليوم بمعالجة هذه الظاهرة وآثارها السلبية. فنجد أن هناك من عاجلها بمنظور فلسفي أو نفسي وجداني، أو بالاعتماد على السحر والشعوذة أو التنجيم أو ما سمي بالروحانية الحديثة، أو غيرها من الطرق والوصفات التي جربتها الأمم الغابرة وأثبت التاريخ فشلها. إلا أن الأجيال التي عاشت في ظل فكر إلحادي، أو تدين تقليدي لا يتعدى الانتساب، لا يُمكن لها أن تنتبه أو تعبأ بما تقوله الأديان من علاج لهذه المشكلة.

— كما تستمد هذه الدراسة أهميتها من أهمية الشخصيتين: (القديس أوغسطين وحجة الإسلام أبو حامد الغزالي)، ومكانة تجربتيهما الروحية. فهما شخصيتان بارزتان لا على مستوى حدود عالميهما المسيحي والإسلامي فحسب، بل على مستوى الفكر العالمي، خاصة بالنسبة لعطائهما وتجربتهما

الذاتية والتميزة مع الروحانية، والتي أثرت تأثيراً بارزاً فيمن جاء بعدهما. فقد عرضا تجربتهما المبنية على تحليل ذاتيهما بذاتهما، وغاصا في أعماقهما، أين اجتمع بداخلهما الضحية والجلاد.

أهداف هذه الدراسة:

وبناء على الملامح العامة التي تستمد منها الدراسة قيمتها وأهميتها فإن هذه الدراسة تطمح إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- الوقوف على مفهوم الجانب الروحي في المسيحية والإسلام- من خلال أوغسطين والغزالي وتجربتهما الروحية-، وإمكانية كل من هاتين الديانتين في تحقيق الروحانية بالنسبة لأتباعهما، والكشف عن أسباب ونتائج الإفراط والتفريط الروحاني في العالمين المسيحي والإسلامي.
- تحديد أهمية التجربة الروحانية ودورها في بناء الشخصية المتكاملة والمجتمع المتناسك، وعلاقتها بالأخلاق والقيم الحضارية، والوقوف على مدى إمكانية إرسائها في الواقع الذي يسوده الفكر البرغماتي المادي والفلسفات الوضعية والملحدة.
- تحديد القيم والمبادئ والأخلاق التي يمكن من خلالها الحفاظ على حقوق الأفراد ومصالحهم في المجتمع، والحفاظ على خصوصية المجتمعات الدينية والثقافية في المجتمع الدولي.
- الكشف عن الروحانية عند القديس أوغسطين وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وتجربتهما، ورؤيتهما للإنسان وحقيقته ومتطلباته، وطبيعة علاقته بذاته وعلاقته مع غيره وعلاقته مع ربه. وإبراز وصفهما لآليات تحقيق الروحانية واستقرارها والحفاظ عليها، وربطها بالقيم والأخلاق.
- الإسهام في عملية التركيب وتجميع صورة متكاملة تربط الأخلاق والقيم بالتجربة الروحية، وتضمن حضور الوحي كمصدر للمعرفة. هذا التركيب الذي فشلت فيه المدارس الفلسفية والتربوية الغربية خاصة في العلوم الإنسانية بعدما قامت بعملية التفكيك والتحليل. فذهبت كل مدرسة إلى النظرة الأحادية الانشطارية، التي تعتمد فيها على أحد العلوم المتخصصة دون غيرها.

أسباب اختيار الموضوع:

تعد العناصر السابقة الذكر أسبابا موضوعية لاختيار هذا الموضوع، ويضاف إليها الأسباب الذاتية التالية:

- الرغبة الذاتية للبحث في الجانب الروحي لما له من أثر في السلوك الفردي والجماعي، كما أنه يُمكن من الوقوف على بعض الحقائق، وتحقيق الطمأنينة والسعادة الروحية والنفسية.
- التطلع لمعرفة فكر كل من القديس أوغسطين وأبي حامد الغزالي وتجربتهما الروحية وعطائهما العلمي، فهما شخصيتان بارزتان، الأولى في العالم المسيحي والثانية في العالم الإسلامي، كان لهما تأثير على الفكر العالمي.
- الرغبة في دراسة هذه الإشكالية التي تلتقي فيها الأخلاق مع الماورائيات ومع التصوف. فيها الشك والإيمان، وبداهة الفكر وروحية النفس وتسامي الحقيقة. فيها المراحل وتعدد الأدوار، وأساسها التجربة الشخصية. هذه التجربة التي تجعل الله تعالى نقطة الانطلاق وتعود إليه في الأخير لتجعل منه تويجا.

الدراسات السابقة:

ومما لا شك فيه أنه قد سبق البحث في هذا الموضوع، أفكار ودراسات سابقة فتحت المجال والآفاق للبحث، وإن اختلفت الإشكاليات المطروحة الأهداف المرجوة من كل دراسة. ومنها دراستين كانت تقارن بين الشخصيتين، أما الدراسات التي تطرقت لأحدهما فهي كثيرة. كما أن موضوع الروحانية والتجربة الروحية والإيمانية والصوفية فيه من الدراسات الكثير. إلا أن هذه الدراسة تهدف بالضبط لعرض تجليات التجربة الروحية لأوغسطين والغزالي كنماذج لمواجهة المادية المعاصرة. ومن الدراسات السابقة:

1. مقارنة بين المنقذ من الضلال واعترافات القديس أوغسطين، وهي دراسة بالألمانية للمؤلف هنري فريديريك (H.Frick) سنة 1911م. شبه فيها المؤلف المنقذ من الضلال للغزالي بكتاب الاعترافات لأوغسطين، فحملت هذه الدراسة فكرة المقارنة بين الشخصيتين وتجربتهما. وقد انتقدها صلاح الدين المنجد في كتابه المنتقى من دراسات المستشرقين (الجزء الأول، ص 16.15، طبعة لجنة التأليف والترجمة

والنشر، القاهرة، 1955م). وقد أشار عبد الرحمان بدوي إلى دراسة هنري فريدريك في كتابه مؤلفات الغزالي (ص204، طبعة المجلس الأعلى للفنون، الكويت، 1961).

2. موازنه بين الإمام الغزالي والقديس أوغسطين، ليوسف شاروني، وهي في الأصل مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، أخرجها بعد ذلك في كتاب مستقل. قارن فيها بين فكر وحياة كل من الغزالي وأوغسطين.

1. لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين لزئيب محمود الخضيرى، التي بينت فيها تفسير أوغسطين للتاريخ وسيروته، وشرحت في هذه الدراسة رؤيته لمدينة الله. وقد طرحت الباحث أفكار أوغسطين القديمة والمعقدة في قوالب بمفاهيمها الحديثة.

2. أوغسطين ومقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة: لعلي زيعور، وقد تطرق في هذه الدراسة لأوغسطين ودوره في تحديد العقائد المسيحية، وأثره على الفلسفة الوسيطة. في هذه الدراسة تبسيط لأفكار أوغسطين وآثارها على الفكر والفلسفة الوسيطة.

3. فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد: لعلي زيكي، وقد تتبع في هذه الدراسة حضور فكرة السمو والتعالى عند الغزالي، وأثرها فيما ذهب إليه. ففي هذه الدراسة طرح فلسفي بحث للروحانيات الغزالية.

4. التجربة النورانية عند الإمام الغزالي (من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية)، لعادل محمود بدر، بين فيها أن تجربة الغزالي النورانية متكاملة، وأوصلته إلى اكتشاف الأنا المتعالية (الكشف والإلهام) كطور أعلى للعقل.

منهج الدراسة:

لتحقيق أهداف هذه الدراسة اتبعت في البحث المنهج الاستقرائي للبحث في مؤلفات أوغسطين وأبي حامد الغزالي، والمنهج الوصفي التحليلي لوصف العصر الذي عاش فيه كل منهما والترجمة للشخصيتين، ووصف تجربتهما الروحية وتحليل ما فيها، كما استعنت بالمنهج النقدي والمنهج المقارن كلما وجدت أن المقام يتطلب ذلك، بغية الإجابة عن الإشكالية المطروحة وتحقيق الأهداف المرسومة. وقد استعنت بالدراسات المتوفرة والمتعلقة بالشخصيتين وكل ما يتعلق بالموضوع.



وحرصاً مني على التزام الأمانة العلمية، اعتمدت على توثيق المعلومات التي اعتمدت عليها لتأكيد ما أذهب إليه من وجهات نظر، مع نسبة كل فكرة أو معلومة إلى صاحبها. فإذا كان الاقتباس بالنقل الحرفي، وضعت له علامة التنصيص " ". أما الاقتباس الذي فيه تصرف طفيف جعلته بين معقوفتين []. أما ما فيه حذف بينته بعلامة الحذف (...). وفي حالة اقتباس فكرة أو تلخيص فقرات طويلة، فقد أشرت إلى مصدر ذلك الاقتباس في الهامش. وقد أشرت في بعض الهوامش بلفظ (ينظر) قبل بيان المصدر في حالة الاقتباس الذي قد يحتاج فيه القارئ إلى تفصيل أكثر.

وقد بينت في متن المذكرة السورة ورقم آيات القرآن الكريم، وكذلك السفر ورقم الفقرة والإصحاح بالنسبة لفقرات الكتاب المقدس. بينما خرجت الأحاديث النبوية في الهامش، واعتمدت في ذلك على مصادر الحديث. كما ترجمت للأعلام في الهامش. وجعلت لكل من آيات القرآن الكريم وفقرات الكتاب المقدس والأحاديث النبوية الشريفة والأعلام المترجم لهم فهرس مفصلة في آخر الرسالة.

خطة البحث:

من أجل الإجابة على الإشكالية المطروحة وتحقيق الأهداف المرجوة والحصول على نتائج تخدم الدراسة في هذا المجال، وضعت خطة يمكن إجمالها في الآتي:

مقدمة تتضمن التمهيد للموضوع وتوضيح الإشكالية والأسئلة المطروحة والأهمية والأهداف وغيرها. وجعلت **الفصل الأول: "المادية المعاصرة وواقع القيم والأخلاق"**. وذلك لأن المادية وكيفية مواجهتها هي الإشكال المهم في الدراسة، وهو المراد معالجته. وفيه ثلاث مباحث: المبحث الأول "الفكر المادي ووسائل إسقاطه وتعميمه". والمبحث الثاني "الآثار السلبية للفكر المادي وأزمة الإنسانية". والمبحث الثالث "القيم والأخلاق والتجربة الروحية لمواجهة المادية المعاصرة". ثم عرضت تجربتين كنماذج، الأولى للعالم الغربي والثانية للعالم الإسلامي. ففي **الفصل الثاني: التجربة الروحية للقديس أوغسطين ومنظومة القيم**. وفيه أربعة مباحث: المبحث الأول "التعريف بعصر أوغسطين وحياته وفكره". والمبحث الثاني "نظرية المعرفة عند أوغسطين وتجربة البحث عن الحقيقة (في المانوي ثم في الأفلاطونية وصولاً إلى المسيحية)". والمبحث الثالث "تجربة أوغسطين الرعوية واختياراته العقديّة ومحاربة المخالفين". المبحث الرابع "التجربة الروحية الأوغسطينية ومنظومة القيم والأخلاق في واقعنا المعاصر". أما **الفصل الثالث:**

التجربة الروحية للإمام الغزالي ومنظومة القيم. وفيه أربعة مباحث: المبحث الأول "التعريف بعصر الغزالي وحياته". والمبحث الثاني "تجربة الغزالي في البحث عن الحقيقة بين الفرق". والمبحث الثالث "تجربة الغزالي الروحية ودورها في التجديد ونظريته المعرفية". والمبحث الرابع "تجربة الغزالي الروحية ومنظومة الأخلاق والقيم في واقعنا المعاصر". وفي الأخير خاتمة: فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

الصعوبات:

وقد واجهتني خلال هذه الدراسة البحثية مجموعة من الصعوبات، وعلى رأسها كون موضوع الدراسة له علاقة بعدة مواضيع متشعبة بل هي علوم في حد ذاتها، كالأخلاق والقيم والتاريخ واللاهوت والتصوف والفلسفة وغيرها. وفيها الكثير من التعقيد واختلاف وجهات النظر بين المختصين فيها، وكل ذلك يجعل الإمام بما أمرا صعبا.

وفي الأخير أرجوا أن أكون قد وفقت في دراسة هذا الموضوع، فما كان فيه صوابا فمن الله عز وجل، وما كان فيه خطأ فمن نفسي والشيطان، فحسبنا أن هذا عمل بشري، والكمال لله وحده. وأسأل الله العلي القدير أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول:

المادية المعاصرة وواقع القيم والأخلاق.

المبحث الأول: الفكر المادي ووسائل إسقاطه وتعميمه.

المطلب الأول: المادية وجذورها التاريخية والفلسفية.

المطلب الثاني: أشكال الفكر المادي وطرق إسقاطه على الواقع الغربي.

المطلب الثالث: العولمة وطرق تعميم الفكر المادي.

المبحث الثاني: الآثار السلبية للفكر المادي وأزمة الإنسانية

المطلب الأول: المادية وفقدان الإنسانية للغايات والمعنى.

المطلب الثاني: الآثار السلبية المعرفية والأخلاقية.

المطلب الثالث: أزمة المنظومة السياسية والاقتصادية.

المبحث الثالث: القيم والأخلاق والتجربة الروحية لمواجهة المادية المعاصرة

المطلب الأول: القيم والأخلاق (مفهومها، خصائصها، تصنيفها، وضرورتها).

المطلب الثاني: مصدرية القيم والأخلاق (المرجعية).

المطلب الثالث: واقع القيم والأخلاق في عالمنا المعاصر (العالمين الغربي

والإسلامي).

المطلب الرابع: مواجهة المادية المعاصرة والتجربة الروحية.

تمهيد

انتشرت المادية في الواقع المعاصر، وأصبح التطرف المادي ظاهرة عامة مع غياب المعاني الروحية التي سعت الأديان للحفاظ عليها. يظهر هذا التطرف أكثر في الغرب، الذي بدأت فيه تيارات فكرية تعيد النظر في فشل الكنيسة التي وعدتهم بالمملكة السعيدة، فالتراث الديني في الغرب المثقل بمآسيه وغموضه، أدى لترك الدين المسيحي ولتجاوزه كلية، وتقديم بدائل عنه تغني عن حاجة الناس إليه. حتى أن كرين برينتون¹ مؤرخ الفكر الأوربي عندما لخص التحولات التي حدثت في المجتمع الأوربي ردها إلى التحول الذي حصل ضد الدين الرسمي فقال: "إن التحول في موقف الإنسان الغربي من الكون وكل ما فيه، هو التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت، إلى النعيم العقلاني الطبيعي على هذه الأرض الآن، أو على الأقل في القريب العاجل"². ورغم المبالغة في توقعات هذا النعيم، فإن التحول الحاصل والمأمول فيه أيضاً، تحول أساسه التقدم بالإنسان نحو مستقبل أفضل، نحو سعادة تُعيد الاعتبار للإنسان بعيداً عن الزهد المسيحي المزيف، المعارض للطبيعة الإنسانية. ورغم تحول الاهتمام نحو الإنسان والطبيعة، نجد أيضاً أنه قد استمر السؤال الخاص بالله أو الدين يثير الاهتمام، لا لأنه يساعد على تنوير الطبيعة، وإنما لأهمية الدين. وبما أن الدين يُشكل أهمية خاصة حتى بالنسبة للملحدين فقد رفضوا الدين وبحثوا عن دين آخر وإن لم يسموه كذلك، فقد عرّف القرن الثامن عشر جدلاً حول الدين والله. بين مختلف الطوائف الفكرية والدينية التي كانت موجودة، المؤمنة والملحدة منها على حد سواء. حتى بدا العصر كله "عصر التنوير، ساحة قتال حول الإله"³. إنها حاجة الإنسان الفطرية للإله وللدين وللجانب الروحي.

وكما اهتم التيار الناقم على المسيحية بموضوع الدين، فإن فئة المؤمنين والمتشدددين وخصوصاً منهم المفكرين الأحرار لم ينقطعوا عن الجدل في أصول الدين، ووجود الله والمعجزات والكهانة،

¹ كرين برينتون (1898 . 1968) مؤرخ أميركي من فرنسا "يعرف بموخ الأفكار". عمله الأكثر شهرة: في تشريح الثورة، مقارنة ديناميات الحركات الثورية. كان رئيس الجمعية التاريخية الأمريكية وكذلك الجمعية الفرنسية للدراسات التاريخية.

² كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مجلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة، الكويت، 1982م، ص 177.

³ جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، ط2، 1998م، ص 185

والنفع الاجتماعي والأخلاقي للإيمان الديني. [وقد عرفت الأطروحات الدينية رؤى جديدة، ومنها أن الدين ليس بالضرورة مرتبطاً بوحى ونبوة وطقوس، وليس هو المسيحية نفسها، وأن الدين يجب أن يدرس دون تحديد لهويته، والالتفات إلى ضرورته من عدمها بالنسبة للطبيعة الإنسانية كلها. وبالرغم من اهتمام بعض الفلاسفة والمفكرين بالدين أمثال جان جاك روسو¹، دفيد هيوم² وإمانييل كانط³... الخ. إلا أن المسألة الدينية عرفت أزمة حقيقية خاصة في فرنسا، التي تمكنت من القضاء على العقيدة الدينية بشكل كبير⁴. فظهرت الفلسفات الحديثة كبديل عن العقيدة والتصورات الدينية، وبدأ التأسيس والتنظير للفكر المادي والعمل به.

1. جان جاك روسو: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) كاتب وفيلسوف ومفكر سياسي فرنسي. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 227.

2. دفيد هيوم: David Hume (1711-1776) فيلسوف ومؤرخ إنجليزي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 2، ص 611-619.

3. إمانييل كانط: Immanuel Kant (1724-1804) فيلسوف ألماني ذو نزعة عقلية من بروسيا الشرقية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 2، ص 269.

4. نعيمة إدريس، أزمة المسيحية، بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، إشراف: اسماعيل زروخي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007-2008م، ص 130.

المبحث الأول: الفكر المادي، أشكاله وطرق إسقاطه وتعميمه.

عرف القرن الثامن عشر هجوما على المسيحية، ومحاولة استبدالها بدين العقل أو الطبيعة. فتيار مؤلّهي الطبيعة (Deists) ظهر بقوة في إنجلترا، وهو يرفض أي أسرار أو معجزات قالت بها المسيحية. أما عصر التنوير فقد اقترب شيئا فشيئا من التوحيد بين الله وقوانين الطبيعة، فالله يمثل انتظام الطبيعة الذي كشفت عنه علوم نيوتن، فهي التي زودت مثقف ومفكر التنوير بأعظم تجل يوثق به للألوهية، فالكون كله بجماله واتساعه وتصميمه المحكم، يشهد بحضور الإله، ومهاراته الفائقة دون الحاجة إلى أنبياء ومعجزات وطقوس. هذا يعني أنه على المنخرط في حركة التنوير، أن يعرف أن حدود العقلانية والعقل الإنساني هي الطبيعة (Deism) التي لا تستطيع أن تمتد أبعد من ذلك. والملاحظ أن موقف الدين الطبيعي، استلهم من تخصصات عديدة، الفيزياء وعلم النفس والانثروبولوجيا وخاصة ملاحظة الأرقام البدائية المكتشفة حديثا. ومن ثمّ فهو يدعو إلى دين يؤمن بإله صانع حكيم، لكن لا يؤمن بالوحي وما يتبعه، ثم إن الدين كما رأى البعض ضرورة اجتماعية. لقد شك الكثير من المنورين في العقائد التي يدافع عنها اللاهوتيين، لكن رغم ذلك شعروا بأن من المحتمل أن تكون للدين ضرورة اجتماعية لأن الخوف من جهنم، والعقاب الأزلي لا يزالان يعملان كأداة مؤثرة في الضبط الاجتماعي¹. ففي الغرب بقي للدين مكانته خلال القرن الثامن عشر.

إلا أن أخطر نزعة هددت المسيحية هي نزعة الشك والإلحاد، والتي بدأت بالظهور مع ميشال مونتاني²، استندت هذه النزعة إلى هذه الخلفية التاريخية، وحاولت ضرب المسيحية في العمق من خلال تطوير نظرة مادية حتمية إلحادية إلى العالم. يؤكد أنصار التيار المادي، أن المادة في حركة

¹. المرجع السابق، ص 130-131.

². ميشال مونتاني: Michel Eyquem de Montaigne (1533.1592) كاثوليكي وأخلاقي فرنسي، عُرف بكتابه المقالات، وفيه يظهر موقفه الفكري وهو الشك، قبل مذهب فورون مؤسس مدرسة الشك في اليونان. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، ص 487.

كافية لتفسير جميع الظواهر. ونجاح فيزياء نيوتن¹ شجعهم ليستلهموا نظرة شاملة عن الكون، ويتصافروا هذا مع فهم جون لوك² للسيكولوجية التي أصبحت رائجة للغاية، فيمكننا أن نتعقب أية معرفة بالعودة إلى الإحساسات أو الانطباعات التي تلقيناها من العالم الخارجي، وليس التطور الفردي سوى نتيجة لتراكم هذه الانطباعات، وأصبح يُنظر إلى الأفكار اللاهوتية، عن النفس والإنسان على أنها افتراضات لا حاجة لنا بها. وهكذا تطورت النظرة المادية إلى الإنسان، وإلى المعايير التي تحكمه، بما فيها الأخلاقية. فقد اتفق الكثير من مفكري وقادة التنوير أمثال ديدرو³، بول هولباخ⁴ وجوليان لاميتري⁵، على هذه النظرة المادية، المفتقدة لأي بعد روحي، وتفاقت الأزمة التي أحدثتها قوى التنوير المتفاعلة التي نُصبت آلهة جديدة⁶. وهنا بدأ التدين يفقد مكانته وخاصة بين النخب الفكرية والفلسفية.

المطلب الأول: مفهوم المادية وجذورها التاريخية والفلسفية.

رغم كثرة المدارس الفلسفية، وتعدد الشعب الفكرية، وكثرة مباحث الفلسفة في مجالات الحياة العديدة، إلا أنها تنتهي في الغرب إلى أحد تيارين أو اتجاهين: الاتجاه المثالي والاتجاه المادي.

1. إسحاق نيوتن: Isaac Newton (1727.1642) فيزيائي ورياضي وصاحب فلسفة رياضية، انجليزي بروتستنتي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، الملحق، ص352.348.

2. جون لوك John Locke (1704. 1632) فيلسوف تجريبي وطبيب انجليزي. أنكر الأفكار الفطرية (الماهية وعدم التناقض..). موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ج2، ص380.373.

3. ديدرو ديس: Diderot (1787.1713) فيلسوف فرنسي تجريبي وموسوعي، من محرري الموسوعة (الخلاصة في المعرفة). الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص184.

4. هولباخ: Paul Henri Holbach (1789.1723) فيلسوف فرنسي من أصل ألماني ملحد، كتب ضد الدين، جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص716..

5. جوليان لاميتري: (1751.1709) طبيب فرنسي ذو نزعة مادية. نقلا عن روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، ص80.

6. نعيمة إدريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، ص 131-132.

وهو التقسيم الذي يقول عنه وليم جيمس¹ صاحب المذهب البراغماتي: "إنك إذا ما فسرت الظواهر العليا عن طريق ظواهر دنيا، ثم تركت مصير العالم تحت رحمة قوى عمياء (...). أو قوانين الطبيعة الفيزيائية، فذلك ما اصطلح على تسميته بالمذهب المادي (...). ويقف في مواجهته مذهب التأليه الذي يقول أن العقل لا يشاهد الأشياء ويسجلها فحسب، بل هو يسري فيها ويعمل. وهكذا نجد أن العالم لا تقوده العناصر الدنيا بل العليا" ويقول عن المذهبيين: "إن الحاجة إلى نظام أخلاقي أزلي هي من أعمق الحاجات في صدر الإنسان. إن المذهب المادي يعني ببساطة إنكار القول بأن النظام الأخلاقي نظام أزلي. واليأس من تحقق الآمال المطلقة (...). أما مذهب التأليه فهو يعني التأكيد على النظام الأخلاقي الأزلي، وإطلاق سراح الآمال"².

ويتحدد كل اتجاه منهما (المادية والمثالية) بموقفه من القضية الأساسية من القضايا الأولية للفلسفة، وذلك من خلال الإجابة عن السؤال: ما العلاقة بين الفكر والمادة؟ وأيهما أسبق في الوجود؟ وما حقيقة كل منهما؟ وهل المادة هي المؤثر الجوهرية في الوجود بصفة عامة؟ وهل المادة حقيقة موضوعية مستقلة عن الفكر؟ أم أن المادة انعكاس للفكر في الواقع؟ فمن يجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب يُعتبر من وجهة النظر الفلسفية من الفلاسفة الماديين.³

وقد وقف أصحاب المذهب المثالي في مواجهة أصحاب المذهب المادي، فجاءت أعمالهم ردودا واحتجاجا على فلاسفة المادية أو المذهب الطبيعي في العصر الحديث، بداية بباركلي⁴ لمواجهة الشك والإلحاد واللاادين. وراح يدافع على اللامادية والتي عُرفت بالمثالية. وإذا كانت المادية تعني وجهة النظر التي تقول أن كل شيء في العالم مادة، أو نتاج للمادة، فإن المثالية تعني وجهة النظر التي

1. وليم جيمس: William James (1842-1915م) عالم نفساني وفيلسوف براغماتي أمريكي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، ج1، ص451.447

2. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998، ص169.

3. سعود بن سلمان بن محمد، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، أطروحة دكتوراه، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ص480.

4. باركلي: George Berkeley (1685-1753م) فيلسوف مثالي وروحي إنجليزي. موسوعة الفلسفة لبديوي، ج1، ص287..

تقول أن كل شيء في العالم نتاج للروح أو العقل. وإذا كانت المادية تذهب إلى أن المادة هي التي أنتجت العقل والجوانب الروحية، فإن المثالية تذهب إلى أن العقل (أو الروح) هو الذي أنتج المادة. وليست فلسفة باركلي سوى صورة واحدة من المثالية. وهناك صور أخرى متعددة منها، تختلف عن مثاليته في جوانب هامة. والخيط المشترك بين هذه المثاليات جميعا هو أن العقل أو الروح بمعنى أو بآخر، هو المصدر النهائي المطلق والمسيطر على الأشياء¹. إلا أن التيار الغالب في الساحة الفلسفية الغربية كان المذهب المادي.

ويمكن تعريف المادية (Materialism) حسب المعجم الفلسفي لمصطفى حسبية: "بأنها نظرة فلسفية ترى بأن الشيء الوحيد الذي يمكن القول بوجوده هو المادة، لأن جميع الأشياء مكونة أساسا من المادة. وتذهب المادية إلى أن المادة أولية، أما العقل أو الوعي فهو ثانوي. والمادية توصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة. ومصطلح المادية يطلق في مقابل مصطلح المثالية"².

وكل اتجاهات الفلسفة المادية ترى بأن المادة سابقة على الفكر، وأنه لم يسبقها في الوجود شيء يمكن اعتباره سببا لها. بل هي سبب لكل موجود. وهي أبدية، والفكر نفسه انبثاق عن المادة في طور من أطوارها العليا. فالفكر أساسه المادة، والعالم بكل أسرارهِ وخباياه يمكن معرفته. وما لم يُعرف حتى الآن فإن التقدم العلمي بسبيله إلى كشف آثارهِ، والإحاطة به. وفي رد موريس كورنفورث³ على نقد كارل بوبر⁴ للماركسية، يرى أن اللبس في فهمهِ للماركسية وقع لأن المادية الميتافيزيقية فسرت المعرفة بأسلوب تأملي، ولم تُبصر فيها نشاط الذات العارفة المتبدلة عمليا، والمدركة بفضل هذا النشاط للعالم، بقدر ما رأت فيه تأثير العالم الخارجي على وعي الناس، الذي يستقبل فقط ويُسجل هذا التأثير. وحسب وجهة النظر هذه، فإن الفكر يتأثر به تأثيرا أساسيا، وإن كان

1. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 210.

2. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان. الأردن، ط1، 2009، ص552.

3. موريس كورنفورث: Maurice Cornforth (1980.1909) فيلسوف ماركسي بريطاني. ويكيبيديا.

4. كارل بوبر: Karl Raimund Popper (ولد سنة 1902) باحث تجريبي في فلسفة العلوم، نمساوي. أنظر موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص370.369.

ذلك لا يمنع أن يعود الفكر فيؤثر على المادة. ولهذا يؤكد أصحاب الفلسفة المادية أن المادة لها وجود موضوعي، وهو وجود حقيقي مستقل عن الفكر وغير معتمد عليه. فالقلم الذي أكتب به له وجود مادي، مستقل عن كوني أراه أو أحس به أو أتخيله أو أشعر به على نحو أو آخر. هو موجود بصرف النظر عن ذلك كله. ووجوده مستقل عن ذلك كله. وجوده موضوعي وليس مجرد وجود معتمد على ذات المدرك.¹

ويذهب زكي نجيب محمود² إلى أن الكثير من الفلاسفة يجدون أنفسهم في نهاية المطاف مضطرين إلى افتراض وجود عالمين جنباً إلى جنب: عالم الصور من جهة وعالم المادة من جهة أخرى، عالم الممكنات وعالم الواقع. ذلك أن العقل عندهم لا يتصور أن تكون هذه الكائنات المحيطة بنا في عالمنا الأرضي هذا، قد جاءت دون أن تسبقها فكرة عنها، وإلا فهل نقول إنها كلها جاءت خبطاً واعتباطاً؟ أفي صنع النجار المنضدة بغير صورة أمامه أو تصور في رأسه للكيفية التي سيقدر الخشب على غرارها. هكذا يتصور هؤلاء الفلاسفة أنه لا بد أن تكون الصور الفكرية للكائنات قد سبقتها³. فهؤلاء هم المثاليون، بينما يرى الماديون أن وجود المادة والكائنات سابق لوجود فكرة وصورة عنها.

وللفكر المادي جذور في الماضي تمتد إلى الحضارات القديمة، وذلك موجود ضمن فلسفة اليونان ونظم الرومان وغيرهم، وقد يكون موجود شيء منه في أغلب المجتمعات الإنسانية، لأن للإنسان حاجات من الجانب المادي قد تظهر في فكره وثقافته وشؤون حياته. إلا أن اعتماد المادية كمنهج للحياة والفكر في الغرب جاء كردة فعل على سلطة الكنيسة في أوروبا، وقراراتها المتعسفة وسيطرتها على كل الجوانب من حياة الناس، وخاصة صراعها مع العلماء والفلاسفة. وفي الوقت الذي كانت الكنيسة بعقائدها الغير معقولة، وممتلكاتها الواسعة وسيطرتها على رقاب الناس وممارساتها

1. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص 481-482.

2. زكي نجيب محمود أديب وأستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة بمصر (1905-1993).

3. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، مجلة كتاب العربي، الكويت، ع 27، 1990، ص 99.

الدموية، تُنفقها الكثير من أنصارها الأوربيين، كانت الاكتشافات العلمية والثورة المعرفية، والمنهج التجريبي منذ القرن السادس عشر، يكسب الأنصار والمؤيدين في أوروبا. وقد نتج عن ذلك قلب لكثير من الموازين، وتغيير لكثير من المعتقدات والمسلمات والقيم في الغرب، حتى سُمي ذلك العصر بعصر التنوير. وأصبح الصراع واضح بين دين الكنيسة الغربية والعلم.

واعتمتص الناس بالعلم المحسوس والتجربة بدل من اعتصامهم بالوحي. فلما بالغ الطرف الأول حتى ظهر وكأنهم يعبدون العلم ويؤلهون العقل، زاد تعنت الكنيسة فأعلنت عصمة البابا سنة 1869م في الجمع المسكوني العشرين للكنيسة الكاثوليكية الرومانية في روما¹. فزاد ذلك من فقدان الكنيسة لقيمتها، وأدار الأوربيون ظهورهم لها. وأقبلوا على العلم والاكتشافات والنظريات الجديدة، فكانت الثورة الصناعية بداية لما سُمي بالنهضة الأوربية. وكل ذلك الصراع نتج عنه إبعاد الجموع الغربية، للدين والقيم الروحية عن حياة الناس وشؤونهم وعلاقاتهم. فظهرت العلمانية وفصل الدين عن الدولة كنظام سياسي للحكم، وظهرت الرأسمالية كنظام اقتصادي، وكان يربط بينهما النزعة المادية، وقد وفرت هذه الأنظمة الأرضية الحصبة لترعرع نظريات متعددة تميزت بأنها ذات نزعة مادية وإلحادية.

وقد سميت هذه الثورة ضد الكنيسة بالتنوير في الغرب أو عصر العلم، وأبرز من يمثل هذا الاتجاه، هما إسحاق نيوتن وجون لوك، عاشا في أواخر القرن السابع عشر. فنيوتن تمكن من تقديم قانون رياضي في الجاذبية، يُحدد العلاقة بين مختلف الكواكب، وبالتالي يُمكن من فهم أحسن للظواهر الطبيعية. أما جون لوك فقد تمكن من إخراج المناهج الواضحة للاستدلال، التي أسس قواعدها ديكارت²، وإخراجها من الميتافيزيقا لتصبح منهج عقلي. نيوتن ولوك استطاعا أن يغرسا فكرتين هامتين: (التأليه الطبيعي والعقلانية)، فأصبحت وكأنها بديل لفكر النعمة الإلهية، أو فكرة الخلاص،

1. محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003، ص148.

2. ديكارت: Rene Descartes (1650-1659) فيلسوف ورياضي فرنسي، رائد الفلسفة في العصر الحديث، مبتكر الهندسة التحليلية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص488..

أو التنوير الإلهي في المسيحية. لقد أكد الجميع أن العقل هو السلطة الجديدة، والعقل هو منتج العلم الذي بواسطته يقرر الإنسان مصيره، ويُحقق رفاهيته وتقدمه. فالتنوير قام على فرضيات علمية، فقد كانت البداية بأسئلة العلماء المربكة للكنيسة ثم حولها الفلاسفة إلى أسئلة فلسفية.¹

لقد حمل القرن الثامن عشر تغيرات عديدة، جعلت النقاد يصفونه أوصافاً مختلفة، فاعتبروه عصر الفلسفة والعقل والعلم. وهو عصر قواعد التفكير السليمة المستلهمة من الطبيعة، الأمر الذي مكن للتنوير من أن يكون هو المحور الذي التفتَّ حوله الشعوب الأوربية في العصر الحديث. وبذلك تم الانتقال من تفكير خاضع للاهوت المسيحي والغيبيات، إلى تفكير عقلي عملي. وأصبح التنوير هو الهدف، رغم الاعتراضات عليه، والإشكالات التي أثارها، والتي لم تتضح خطورتها إلا لاحقاً.²

لقد مهدت اكتشافات جاليليو³، كقوله بأن الشمس مركز ثابت والأرض متحركة، وأن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية.. الخ، للقول بإمكانية تفسير ظواهر الطبيعة بضم بعضها إلى بعض، دون الحاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها، ورفضوا بذلك العناية الإلهية، وهو ما لم يقبله رجال الكنيسة. لقد أثار العلم الحديث إشكالات بتعارضه مع بعض العقائد المسيحية، بالرغم أن العلماء لم يقدموا دليلاً على عدم وجود الله، ولم يقصدوا هدم الإيمان به، ومع ذلك تبقى نظرية كوبرنيك⁴ وجاليليو ونيوتن، من أهم النظريات العلمية وأعظمها أثراً في تأسيس الفكر المادي الغربي، وإليها يرجع الفضل الأكبر في نجاح كل من المذهب العقلي والمذهب الطبيعي، إلى جانب مذهب الإيمان بالله، مع إنكار الوحي الذي شاع في القرن الثامن عشر، وتأسيس مذهب الإلحاد فيما بعد.⁵

1. القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ج5، تر: عزرا مرجان، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1991، ص3631.

2. نعيمة إدريس، الأزمة المسيحية، مرجع سابق، ص127.

3. جاليليو: Galileo Galilei (1642.1564) رياضي وفلكي وفيزيائي وفيلسوف إيطالي، ممن أسسوا للمنهج التجريبي.

موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، الملحق، ص91.

4. كوبرنيك: Niicolaus Kopperrnigk (1543.1473) مفكر بولندي، ومؤسس علم الفلك الحديث. وهو أول من

تحدى النظام الفلكي القديم لبطليموس القائل بمركزية الأرض وثباتها. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، الملحق، ص246.

5. سفر بن عبد الرحمان الحوالي، العلمانية، دار الهجرة، د ط، د ت ط، ص155، 156.

ويرى طه جابر العلواني¹ أن اللاهوت المسيحي وفي موضوع الألوهية والتجسد، يُعتبر أصل مشكلة الفكر الغربي: "فالتجسد اختزل الإله في الشيء الطبيعي، وألغى فكرة الإله المتجاوز، وبالتالي المفهوم الكوني المتجاوز للطبيعة في الفكر الفلسفي، وهو ما أدى إلى اضطراب في مفهوم ومنهجية الخلق. فأصبح الجهد العقلي الإنساني مقيد إلى موضعية ضيقة. أدى بالعقل الأوربي إلى تبني قطيعة معرفية مع اللاهوت المسيحي. وكل ما هو غيبي. وقد طغت هذه القطيعة أو الحياد على الثقافة الغربية. ونتج عن ذلك قوة في التفكيك وضعف في التركيب، حيث اتجهت العقلية الأوربية مزودة بقسوة النقد والتحليل إلى البحث في ماورائيات كل شيء بتحليل عميق، يرد كل المقولات إلى أصولها اتساقا مع منطق الحضارة الصناعي، أي تحليل كل مادة إلى أولياتها وعناصرها. أما في فن التركيب فرغم نجاحهم فيما يختص بالمادة والطاقة. إلا أنهم عجزوا عن ذلك في الجوانب الإنسانية، لاستبعادهم الله والوحي والغيب"².

ويرى عبد الوهاب المسيري³ أنه يتم في الغرب استعمال مفهوم الطبيعة، كمفهوم مهذب في الفلسفات المادية لتجنب كثير من اللغظ الفلسفي الذي يظهر عند استعمال كلمة مادي. وهو يذهب إلى أنهم يعتبرون الطبيعة ليست هي الأحجار والأشجار والسحب والقمر، وإنما هي كيان يتسم ببعض الصفات الأساسية تشكل في مجموعها أساس الفلسفة المادية التي يمكن تلخيصها في⁴:

- 1- الإيمان بوحدة الطبيعة، فالطبيعة شاملة لا انقطاع فيها ولا فراغات، فهي الكل المتصل وما عداها مجرد جزء ناقص، فهي لا تتحمل وجود أي مسافات أو ثغرات أو ثنائيات.
- 2- الإيمان بقانونية الطبيعة (لكل مسبب سبب). والطبيعة شيء منتظم متسق مع نفسه، فكل سبب يؤدي إلى النتيجة نفسها في كل زمان وفي كل مكان.

1. طه جابر العلواني(1935. 1916) مفكر وفقه إسلامي عراقي، كان رئيس المجلس الفقهي بأمريكا، من مؤسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة.

2. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية والتغيير، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص134.135.

3. عبد الوهاب المسيري(1938. 2008) مفكر وعالم إجتماع مصري مسلم، مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.

4. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط2، 2007، ص18.19.

3- الإيمان بأن الطبيعة بأسرها خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة صارمة حتمية مطردة وآلية، وبأنها كذلك رياضية واضحة، ولذا فهي لا تقبل أي خصوصيات.

4- الإيمان بأن الطبيعة تتحرك بشكل تلقائي وبأن الحركة أمر مادي.

5- الإيمان بأن لا يوجد غائية في العالم المادي (حتى ولو كانت غائية إنسانية تسحب خصوصيات النشاط البشرى على الطبيعة المادية). فالطبيعة قوة متعينة لا تكثرث بالخصوصية ولا بالتفرد أو بالظاهرة الإنسانية، ولا بالإنسان الفرد أو اتجاهاته أو رغباته. ذلك لأن الإنسان لا مكانة خاصة له في الكون، فهو لا يختلف في تركيبه عن بقية الكائنات. والإنسان الفرد أو الجزء يذوب في الكل ذوبان الذرات فيها.

6- الإيمان بأنه لا يوجد غيبيات أو تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع، فالطبيعة تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما تحتاج إليه لتفسيرها، فهي علة ذاتها، توجد في ذاتها، مكتفية بذاتها وتدرك بذاتها، وهي واجبة الوجود.

ويُعرف المسيحي المادية على أنها [الإيمان بالطبيعة/المادة كسقف للوجود الإنساني. والفلسفة المادية هي المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة الطبيعية والبشرية، ومن ثمَّ فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزاً للنظام الطبيعي/المادي، ولذا فالفلسفة المادية تُردِّد كل شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد، وهو القوة الدافعة والسارية في الأجسام الكامنة فيها. والتي تتخلل في أثنائها وتضبط وجودها، قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلّي للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضاً. وإن دخل عنصر آخر مادي على هذا المبدأ الواحد، فإن الفلسفة تصبح غير مادية. وكلمة مادة قد تبدو لأول وهلة وكأنها كلمة واضحة، ولكن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك. فالشيء المادي هو الشيء الذي كل صفاته ماديته: حجمه، كثافته، كتلته، لونه، سرعته، صلابته، كمية الشحنة الكهربائية التي يحملها، سرعة

دورانه، درجة حرارته، مكان الجسم في الزمان والمكان... الخ. فالصفات المادية هي التي يتعامل معها علم الطبيعة (الفيزياء)، فالمادة ليس لها أي سمة من سمات العقل: الغاية، الوعي، القصد، الرغبة، الأغراض والأهداف، الاتجاه، التذكار، الإرادة، المحاولة، الإدراك... الخ¹.

ويمكن تعريف المادية بأنها المذهب الذي لا يعترف إلا بوجود المادة فقط. وجودا واقعيًا مستقلًا عن أي ذات عارفة. ويُفسر كل شيء بالعلل المادية فقط. والمادة ذاتها لا تعترتها إلا تغيرات مادية كمية. وتتنفي عنها أية تغيرات كيفية. وأحداث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة. لذلك استطاعت المعرفة العلمية المثبتة بالتجربة أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وقوانينه². والمادية بمعناها الفلسفي هي النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي، أو يعتمد في وجوده كلية على المادة. ويشمل هذا الرأي القضية الميتافيزيقية العامة والتي مؤداها أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسي من الواقع وهو مادي. والقضية الأكثر تخصيصاً وهي أن الإنسان والمخلوقات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية، مركبة من جسم مادي وروح لامادي، وإنما أساساً هي جسمية في طبيعتها³.

والمادية ترى أسبقية المادة على الإنسان وكل نشاطاته، وتمنح العقل مكانة تالية على المادة. ولذا فإن العقل ليس له فعالية سببية، ووجوده ليس ضرورياً لاستمرار حركة المادة في العالم. [فنظرية المعرفة المادية في مراحلها الأولى تُقر بإمكانية المعرفة، فالعالم قابل لأن يُعرف، لأنه معطى لإحساسنا ووعينا، بل إن مادية العالم هي شرط لمعرفته. ولمعرفة هذا العالم لا يحتاج الإنسان إلى وسائل من خارج عالم الطبيعة/المادة. فهناك أولاً حواسه الخمس التي ترصد المحسوسات، وهناك عقله الذي يرتب ويركب المحسوسات، ولكنه ليس منفصلاً عن الوجود المادي الحسي، فالمعرفة هي انعكاس الواقع الخارجي، في دماغنا عبر إحساساتنا، وتراكم المعطيات الحسية على صفحة العقل البيضاء. ويمكن للإنسان أن يكتسب المزيد من المعرفة من خلال التجريب ومراكمة المعلومات في ذاكرته. وفي

¹. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 20.

². بمعنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، مجلس الثقافة، الكويت، 2000، ص 121.

³. فؤاد كامل وجلال عشري وعبد الرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تُرجمت عن الإنجليزية، تحت إشراف زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، ص 385.

بعض أشكال المادية لا توجد حدود للمعرفة، فكل ما هو موجود قابل لأن يُعرف. أما التساؤلات الميتافيزيقية فهي ليست موجودة أو ليست موضوعاً للمعرفة¹.

ويدعي الماديون أن الفكر صورة من صور المادة، أو أثر من أثارها. [فالعقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية وتتحوّل إلى أفكار كلية بطريقة آلية (...)] والسؤال: لماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصابات وأنزيمات تتحرك أم أنها شيء آخر؟ وما علاقة المؤثر المادي بالاستجابة الفكرية أو العاطفية؟ ولناخذ فكرة مثال السببية. المعطيات الحسية المادية غير مترابطة ولا علاقة لها بأي كليات. ومع هذا فالعقل يدرك الواقع، لا كوقائع متناثرة وإنما كجزئيات تنطوي تحت كل متكامل، ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بهذه الطريقة. ولذا نجد الماديين في عصر ما بعد الحداثة ينكرون تماما فكرة الكل، وقد أعلن نيتشه² موت الإله الذي يعني في الواقع نهاية الكل. وهجوم الماديين والطبيعيين على الكل أمر طبيعي، ففكرة الكل تذكرنا بمعجزة الإنسان الذي يتجاوز النظام الطبيعي وحركة الأنزيمات والذرات والأرقام. ومن ثم فإنها تخلق ثنائية راديكالية تستدعي مرجعية متجاوزة للنظام الطبيعي وهي الإله. فالكل يؤكد تجاوز الإنسان، وتجاوز الإنسان يؤكد وجود الإله كمقولة تفسيرية معقولة. ولذا لا بد وأن تُهاجم الفلسفة المادية فكرة الكل حتى يعود الإنسان إلى الطبيعة ويُستوعب فيها. وهكذا بدأت المادية بمحاولة تحطيم خرافة الميتافيزيقا، وانتهت بالهجوم على فكرة الحقيقة ذاتها. أما حس الإنسان الخلقى والديني والجمالي وقلقه، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى، وهي أحاسيس لا يمكن تفسيرها على أساس مادي، فهو أمر أكثر صعوبة من تفسير وجود الأفكار. وكما ينتهي الفكر المادي بإنكار الفكر والكل، فهو ينكر الحس الخلقى والجمالي ويُسقط الأسئلة النهائية. فعبارات مثل القتل شر وهذه اللوحة جميلة، وقلق الإنسان على مصيره في الكون لا

1. المسيحي، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 21.

2. نيتشه: Friedrich Nietzsche (1844. 1900) فيلسوف ألماني، مؤسس فلسفة القوة، وهو من أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن 20. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 2، مرجع سابق، ص 517508.

معنى لها من منظور مادي. تماماً مثل عبارة الله رحيم أو الله موجود، فكلها عبارات لا يمكن إثباتها أو دحضها من خلال المنهج العلمي المادي¹.

ويجد المسيحي أن المادية ترى أن المادة لا تسبق العقل وحسب، وإنما تسبق الأخلاق كذلك. [فالأخلاق تُفسَّر تفسيراً مادياً ووفقاً لقانون طبيعي. فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماماً مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة. ولذا تنادي المذاهب الأخلاقية المادية بأن الشيء الوحيد الذي على الإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة. والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال وكل الأحاسيس الإنسانية، يمكن فهمها بردها إلى المبدأ المادي الواحد، فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع المادي. والمادة تسبق التاريخ، فكل تطور يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية (مثل تطور أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج والمصلحة الاقتصادية) ونوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم. فالبناء الفوقي الفكري والعقلي والنفسي، يُردُّ في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى المادة². وأصبحت هناك منظومات ونظريات ذات نزعة مادية جاهزة للتلقين. وإذا يفرق البعض بين المادية المتطرفة والمادية المعتدلة، وبين المادية السوقية والمادية الجدلية، يعتبر المسيحي أن³:

1. المادية المتطرفة أو السوقية تذهب إلى أن العالم الحقيقي هو مجرد مادة تتغير في أحوالها وعلاقاتها المادية، وأن كل ما هو إنساني مجرد حركة للمادة. أما المادية المعتدلة فتحاول الوصول إلى رؤية أكثر تركيباً، ومع هذا فهي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تفترض أسبقية المادة على كل الظواهر، التي تُردُّ بعد كل التركيب والتوهيم إلى المبدأ المادي الواحد.

¹. المسيحي، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص3.

². المرجع السابق، ص221.

³. المرجع نفسه، ص23.

2. المادية الديالكتيكية والتاريخية لا تختلف في جوهرها عما سبق. فالمادية الديالكتيكية تصدر عن الإيمان بمفهوم المادة، التي تعنى الواقع الموضوعي المعطى للإنسان في أحاسيسه، والذي تصوره أحاسيسنا وتعكسه، ولكن وجوده غير مرهون بها. أما الوعي فهو صفة المادة الرفيعة التنظيم، ويظهر بظهور المجتمع. والوعي يعكس الواقع الموضوعي ويكون صورة ذاتيه منه، وهو ما يعنى أسبقية المادة على كل شيء. ويكمن جوهر النظرية الديالكتيكية في بعض القوانين العامة، المرتبطة بحركة الطبيعة والمجتمع والفكر، وأهمها تحول التغيرات الكيفية إلى كمية وبالعكس، ونفي النفي، ووحدة وصراع الأضداد.

ويرى المسيري أن كل الماديات مهما بلغت من صقل وجدلية واعتدال، هي ماديات متطرفة إن كانت متسقة مع نفسها ومع مقدماتها المعرفية. [إذ يظل جوهر الأشياء مادياً، وما عدا ذلك فتحويلات عرضية، ويظل مركز الكون كامناً فيه (المرجعية الكامنة) ومن ثم العالم المادي. وأي نموذج فكري، مهما بلغ من مثالية أو غيبية، لا بد أن يتبنى نموذجاً تفسيريّاً مادياً حين يتعامل مع بعض الظواهر، فالواقع مركب والعناصر المادية مكون أساسي فيه. وقد حققت المادية نجاحاتها في العصر الحديث لأن النموذج المادي عنده مقدرة تفسيرية هائلة، إذا نظرنا إلى الجانب المادي في حياة الإنسان. ولكننا لو نظرنا في الجوانب غير المادية (الأخلاقية والجمالية والروحية)، فإن مقدرته التفسيرية تضعف وتكاد تنعدم، فالفلسفة المادية لا تكتفي بتفسير بعض جوانب الواقع، وإنما تُصر على تفسير كل الواقع بما في ذلك الإنسان وفي كل جوانب وجوده، من خلال مجموعة موحدة من المقولات التفسيرية مستمدة من وجودنا المادي اليومي. وتُردّ الواقع الطبيعي والإنساني إلى مبدأ نهائي واحد، دون إدخال مجموعة أخرى من المقولات غير المادية المختلفة عن الأولى وهو ما ييسط الواقع ويختزله]¹. وتعود جاذبية الفلسفات المادية وقبولها للسببين الآتين²:

¹. المرجع السابق، ص 2524.

². المرجع نفسه، ص 26، 27.

1. على المستوى المعرفي (الإبستمولوجي): التفسير المادي للظواهر سهل، فيمكن الحصول بشكل سريع على المعلومات عن العالم المادي وقياسها. والترابط المادي بين الظواهر أمر يمكن رصده بشكل موضوعي محسوس، وحركة المادة نتيجتها مباشرة. أما العناصر غير المادية في الواقع (مثل: العقل، الخيال، السببية غير المباشرة، الظواهر التي لا يمكن رصدها بشكل متواتر، العواطف التي لا ترتبط بالجسد بشكل مباشر)، فإن اكتشافها يتطلب أعمال العقل والتجريد، وهو أمر صعب على الكثير من البشر.

2- على المستوى النفسي (السيكولوجي): تُحوّل الفلسفات المادية الإنسان إلى جزء من كلاً أكبر، فلا يوجد له هوية أو حدود أو إرادة عمل، هذا الكل المادي الذي تُرد إليه. وهذا يعني إنكار الهوية الفردية المستقلة والمسؤولية الخلقية والاختيار الحر. والواقع أن الامتزاج الكامل (بالطبيعة/ المادة) هو شكل من أشكال فقدان الوعي والهوية والحدود وانتصار الموضوع على الذات، وهذا هو الإغراء الأساسي الذي يجابه كل البشر ويتهدد إنسانيتهم، وهو جوهر كل التيارات المعادية للإله والإنسان، ابتداءً بالغنوصية وانتهاءً إلى المرطقات الحديثة (مثل النزعة الطبيعية).

وفي المقابل حاول البعض إيجاد بديل عن دين الكنيسة، وانطلاقاً من فلسفة هيغل¹ وفكرة الروح المطلق الذي يكشف عن نفسه بالتدرج، فيظهر ذلك لحواسنا فترسم به خط التطور. فالكون عند هيغل لا يختلف عن كائن عضوي حي واحد ذي رغبات وأهداف. والأفراد والمفردات التي نصادفها من حولنا هي وسائل تخدم الكل في تحقيقه لأغراضه. إلا أن ثقافة القرن العشرين وفلسفاتها، جاءت ثورة على فلسفة هيغل، ومن أبرزها الفلسفات الأربعة²:

1. هيغل: Georg WILHEM Friedeirch Hegel (1831.1770) فيلسوف ألماني مثالي، نمساوي الأصل.

موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص596.570.

2. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، مرجع سابق، ص 103 . 106.

1. الفلسفة التحليلية في أبحاثه، تزعمها جورج إدوارد مور¹ وبرتراند راسل². تقوم على تفكيك المدمج إلى عناصره والكل إلى أفراد.
 2. الفلسفة البرغماتية ظهرت في أمريكا، التي جعلت الحق فيما هو ناجح عند التطبيق في الواقع، وليس كائنا أعلى من الناس.
 3. الوجودية وظهرت في أوروبا، غاصت في ذات الإنسان لاستكشاف كنهها، وخاصة الوجودية في فرنسا، وذهبت إلى أن الوجود العيني للفرد سابق لماهيته المجردة، ورفضت فكرة أسبقية الماهية التي تحدد صورة ذلك الوجود وأنه لا مناص للأفراد من الخضوع له.
 4. الفلسفة الماركسية التي سادت في روسيا، وهي وإن سلمت بالمذهب الجدلي لهيغل في التطور المتناسك للكون، فإنها جعلت من الكل هو مجموعة البشر بدل الروح الكلي المطلق. فالتطور يكون بالانتقال من موضوع إلى نقيضه، ومن ثم يتم التأليف بينهما. إلا أن ذلك التطور ينصب على البشر وحياتهم المادية، لا على الأفكار والعقل وما يدور فيه.
- اجتمعت هذه الفلسفات المعاصرة والمهيمنة على العالم الغربي، على نبذها للروح المطلق، [الذي أراد هيغل أن يجعله الحقيقة كلها. فطغت في مقابل ذلك الفلسفة المادية، وقد شكلت هذه الأخيرة البنية الفكرية التحتية أو النموذج المعرفي الكامن، للعديد من الفلسفات الحديثة: الماركسية، البرغماتية والداروينية، كما أنها تُشكل الإطار المرجعي الكامن لرؤية التاريخ والتقدم والعلاقات الدولية، وتصور النفس، كما ارتبطت المادية بالعقلانية والتقدم والتسامح وغيرها]³. فكانت تلك عوامل ساعدت على قبولها وانتشارها.

1. مور: George Edward Moor (1873.1957) فيلسوف إنجليزي، من مؤسسي الواقعية الجديدة. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، مرجع سابق، ص481.476.

2. راسل: Bertrend Russell (1872.1970) فيلسوف إنجليزي، أسهم في ميدان الرياضيات والمنطق الرياضي، موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، مرجع سابق، ص524.518.

3. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص8.

وظهرت الوضعية التي قال بها عالم الاجتماع أوغست كونت¹ معتبرا أن مرحلة المعرفة اللاهوتية انتهت، وانتهت كذلك مرحلة المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية، والمرحلة الآن للمعرفة التجريبية. فانطلقت المناهج التجريبية من إطارها الذي نشأت فيه، إلى آفاق أخرى أوسع وأرحب. فقامت على ذلك علوم ونظريات جديدة. وامتد ميدان التجريب إلى البحث في جذور الإنسان وأصل المخلوقات، فظهرت نظرية التطور لداروين²، ومن البحث في نظام المجتمع وحركته ظهر علم الاجتماع الوضعي الكونتي. ومن البحث في التاريخ ونظامه ظهرت المادية التاريخية. فكانت هذه الأخيرة إضافة إلى المادية الجدلية، الركيبتين اللتين قامت عليهما النظرية الماركسية. ولم تكن تلك الحركات الثلاث كل ما ظهر في القرن التاسع عشر، ولكنها كانت الأهم نظرا لتأثيرها وطول بقائها. وقد حاولت هذه الحركات النظر في الماضي السحيق، لفهمه في ضوء منهج العلم والحقائق المادية، وهذا ما حدث مع المادية التاريخية ومذهب التطور. وحاولت كذلك النظر إلى آفاق المستقبل والتنبؤ بما سيكون، كما حدث مع علم الاجتماع والمادية الجدلية. فكان منطلق هؤلاء أنه كما أن الكون المادي تحكمه قوانين صارمة، فإن الحياة الإنسانية تحكم حركتها قوانين صارمة³. وبدأ الكلام على القوانين بدل الإله يتحكم في الأذهان الغربية.

وفي مطلع القرن العشرين خرج أنشتاين⁴ بنظريته في النسبية، التي برهنت على فساد القول بنقيض الأشياء، الذي قالت به المادية الجدلية، وحطمت فكرة المطلق والحقيقة الراسخة في العقل

1. كونت: Auguste Comte (1857.1798) فرنسي أسس الوضعية وعلم الاجتماع الحديث. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص315.311.

2. داروين: Chales Robert Darwin (1882.1809) عالم حيوان إنجليزي، اشتهر بمذهب التطور. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص483.485.

3. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص8.

4. إنشتاين: Albert Einstein (1955.1879) فيزيائي اشتهر بنظرية النسبية، وهو صهيوني ألماني المولد. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، الملحق، ص45.42.

الأوربي. فزاد الشك في القيم الثابتة والدين. ثم ظهرت نظرية فرويد¹ في التحليل النفسي، فحطمت أوهام الإنسان الغربي التي نسجها حول نفسه، وعدم قيام الذات (أو العقل) بتوجيه الإرادة وكل أفعال العقل. وبذلك انصرف العلماء إلى النظر الجزئي، والانشغال بالتخصص العلمي ومحاولات ضبطه، وقد أدى ذلك إلى ظهور الفلسفة الوضعية المنطقية بين علماء الفيزياء، والفلسفة الذرية المنطقية بين علماء الرياضيات، وكان دور كل منهما النظر في عبارات علماء تخصصهم. وإذا كانت هذه المذاهب إنتاج أوربي فإن أهم ما أنتجه الفكر المادي الأمريكي هو البرغماتية التي تُبرر الذرائعية في تبادل المنافع، المعبر عن منهج الحياة الأمريكية². وكل هذه المذاهب المادية كان يجمع بينها إنكارها للغيب والوحي، فهي لا تؤمن إلا بفكرة التقدم المادي، وبقانون الحتمية.

ويذهب كرين برنتون في كتابه تشكيل العقل الحديث إلى أن فلاسفة التنوير لم يهتز إيمانهم بالمسيحية ولم يتخلوا دفعة واحدة عن فكرة الله، خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، ففلسفاتهم ليست مرادفة للإلحاد والشك واللاأدري إلا في بعض المجالات من باب الجدال. وقد ظهر بعدهم نوع من المتمردين الماديين الذين رأوا بأن الله غير ضروري. ثم ذهبوا إلى أبعد من ذلك فقالوا بأن الله شر حقيقي خاصة إذا كان هو إله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وسما أنفسهم ملحدين أو بشر من غير إله. وقرروا أن الله المسيحي لم يكن موجوداً، وأن الكون نسق مادي في حالة حركة، يمكن فهمها فهماً كاملاً باستخدام العقل، وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية. ويرون أن مذهبهم المادي ونظرتهم الإلحادية عقيدة إيجابية يقينية، وليست صورة من صور نزعة الشك.³

وكما أن مذاهب الإلحاد المعاصر تربط نفسها بالعلم، فهي من ناحية أخرى تتفق غالباً في نظرتها إلى المادة باعتبار أنها أصل الوجود. [وسبب هروب بعض هذه المذاهب من التسمي باسم

¹ فرويد: Sigmund Freud (1856. 1939) مؤسس التحليل النفسي. يهودي ولد في النمسا. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص125.122.

² سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص10.

³ كرين برنتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، دار العين للنشر، مصر، 2004، ص131.

المادية يرجع كما يقول جون سومرفيل¹ إلى أن: "بمجرد تسمية إحدى الفلسفات لنفسها بالمادية يُعتبر عادة في نطاق حدودنا الثقافية أمرًا يدعونا إلى النفور منها، وقفل الأبواب دونها، وإن كلمة مادية تستخدم في العادة في سياق الاتهام لا من أجل التصنيف فقط". ثم يقول: "فهم يميلون إلى إطلاق اسم "التجريبية" و"الطبيعية" و"الإنسانية" و"الواقعية"، وما شابه ذلك على فلسفات كان من الأدق أن تسمى مادية". والماركسية لم تختص باسم الفلسفة المادية المعاصرة إلا لأن المفكرين السوفيت يتبعون ماركس² وإنجلز³، في مقت أي تحايل لتفادي استخدام كلمة مادية، فأطلقوا عليها بجرأة كلمة المادة. والثالث المشترك بين الفلسفات المادية المعاصرة وهو الاستناد إلى العلم أولاً وإنكار الدين ثانياً والإيمان بالمادة ثالثاً⁴. فالمادية نزعة مشتركة وأساس لأغلب الفلسفات الغربية الحديثة.

ومن حيل الفلسفات المادية التعصب لمقولاتهم ونظرياتهم رغم أن العلم كشف بطلانها، إلا أنهم تعصبوا لها، فمنهم من يرون التعصب ضرورة لنجاح ثورتهم وانفعال الجماهير بها إلى أقصى حد ممكن. [لذلك ركز الجدليون الماديون على نظريتهم عن طريق المطاعن التي وجهوها للمثالية. وعلى اعتبار أنه ليس ثمة في ساحة الفكر والفلسفة الغربية إلا المادية والمثالية، فإن القضاء على المثالية يضمن بقاء المادية ودون أن تتعرض للاختبار. ومن أخطاءهم تطبيق قوانين الكون المادي على المجتمع البشري، فالكون المادي محكوم بالقوانين والسنن الربانية، ولا حرية للمادة ولا إرادة لها، على خلاف الإنسان فهو ذو حرية وإرادة. وإذا كانت المادة مرتبطة بالاحتمية، فإن الإنسان قد يخالف قواعدها، فيتصرف في الظرف الواحد تصرفات مختلفة]. فالمادة مخلوقة لأنها حادثة ومصيرها إلى

1. جون سومرفيل John Sommerville (1905.1994) فيلسوف أمريكي دافع عن الشيوعيين المضطهدين، وهو يدافع عن السلام ضد السباق النووي.

2. ماركس: Karl Marx (1818.1883) مفكر اقتصادي وسياسي ألماني، من أصول يهودية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص423418.

3. أنجلز: فريدريك أنجلز (1820.1895) اشتراكي ألماني، زميل ومعين لماركس، الموسوعة الفلسفية المختصرة لمجموعة من المترجمين عن الإنجليزية وبإشراف زكي نجيب محمود، دار القلم، ص81.

4. يحيى هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، ج1، مطبعة جامعة الإمارات، 1998، ص3.

الفناء، والمخلوق لا يمكنه أن يصنع لنفسه قوانين يسير عليها. ولا بد له من إله خالق أوجد له تلك القوانين، التي تُسير المخلوقات وتحكم علاقات الكون.

وبالاعتماد على قوانين الطبيعة أخذت النزعة المادية في التصاعد، فبعد أن اعتقد العلماء أنه بالإمكان تفسير الكون عن طريق قانون يَرُد الظواهر إلى علة ومعلول، انتقل هذا الاعتقاد إلى علماء البيولوجيا أيضاً، خاصة بعد أن أمدتهم الداروينية بالخلفية التي يستندون عليها، وبأرضية صلبة يقفون عليها. فنظرية التطور تُعتبر أقوى محاولة لرد علم الأحياء إلى الفيزياء والكيمياء، أي رد الطبيعة الحية الحيوانية والإنسانية، وما تتسم به من خصائص وملكات، إلى القوانين التي تحكم المادة في تحليلها الفيزيائي والكيميائي الأصم. وفي هذا إحياء لبعض النزعة الفلسفية اليونانية القديمة الممثلة خاصة في ما ذهب إليه ديموقريطس¹، التي ردت كل ظواهر الحياة إلى المادة وتحديدًا إلى الذرة كما هو معلوم في تاريخ الفلسفة.²

وبعدما حدد عبد الرحمان بدوي المادية على أنها تقابل المثالية (Idealisme)، وأنها توصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور، يقسم عبد الرحمان بدوي المذاهب المادية حسب العصور إلى ثلاثة³:

1. المادية في العصر اليوناني والروماني: نجد ديموقريطس وأبيقور⁴ ولوكريتيوس⁵ يُقررون أن الموجود ينحل إلى أجزاء لا تتجزأ هي الذرات، وهي تنتقل في الخلاء. ويرون أن كل موجود بما فيها الإنسان يخضع لقوانين ضرورية. وهدف أصحاب هذا المذهب التصدي للخرافات والخوف من الموت.

1. ديموقريطس: فيلسوف يوناني في القرن الخامس قبل الميلاد (361.460 ق م)، أحكم صياغة النظرية الذرية في طبيعة العالم. الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 206.

2. صلاح محمود عثمان، الداروينية والإنسان (نظرية التطور من العلم إلى العولمة)، دار المعارف، الإسكندرية، 2001، ص 90.

3. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص 407.

4. أبيقور (270.341 ق م): مؤسس الفلسفة الأبيقورية، موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 1، ص 81.

5. لوكريتيوس: Titus Lucretius Carus (99. 55 ق م) شاعر وفيلسوف لاتيني من أتباع أبيقور. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 2، ص 381.

2. المادية في القرنين (17) و(18) اتخذت اتجاهها ملحداً واضحاً. وهي تقوم على التعارض بين المادية والجوهر المفكر، وترد المعرفة إلى الحواس وحدها. ومن أبرز ممثليها في فرنسا خلال القرن (18) لاميتري وهولباك وهلفسيوس¹. وهي تتصور الكون على أنه كل مؤلف من أجسام مادية، تجري فيه أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية. والزمان والمكان والحركة تُعدّ أحوالاً للمادة. وكل ظواهر الوعي والفكر تتوقف على التركيب الجسماني للإنسان.

3. المادية في القرن (19) نوعان: أولها المادية العلمية، ويمثلها فوجت² ومولشت وبوشز في ألمانيا، وكابانيس في فرنسا، وقد بلغت أوجها عند أرنست هكل في مذهبه الواحدي. وثانيها المادية التاريخية التي قعد لها ماركس وأنجلز. وهي لا تعتمد على علوم الطبيعة، بل تسعى إلى تحويل المجتمع وعلومه، وتفسير أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها، وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية.

والكثير من الباحثين الغربيين يعترفون بالتوجه المادي للفكر الغربي، ويعتبرون ذلك نتيجة لتفسيرات النظريات العلمية الحديثة المعادية للتفسير الديني للتقليد المسيحي، وإن لم يقصد أصحاب تلك النظريات ذلك. وهذا ما أكدته والتر ستيس في كتابه الدين والعقل الحديث، وخاصة في الفصل الذي خصصه للعلم الحديث والفلسفة، حيث تتبع تطور هذا الفكر بين النظريات العلمية والأفكار الفلسفية. أما روجيه غارودي³ فقد كان أكثر تفصيلاً، فبيّن ذلك في كثير من كتبه ومقالاته. وهو يرى بأن هذا الفكر المادي وصل إليه الغرب، وأخذ منهج للحياة. فأصبحت القيم والاهتمامات

¹ . هلفستوس: Helvetius (1815.1771) فرنسي، محصل ضرائب لدى الملك، متأثر بتجريبية لوك. نقلاً عن غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مرجع سابق، ص 80.

² . فوجت (وهو فاوست): Karl Vogt (1895.1817)، عالم حيوان ألماني، من غلاة المادية. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج 2، ص 197.

³ . روجيه غارودي: (2012.1913) مفكر وفيلسوف فرنسي نظّر للشبوعية ثم عاد للمسيحية وفي أواخر حياته أعلن إسلامه ودعا لحوار الحضارات.

تنصب نحو كل ما هو مادي، وأصبح ذلك معيار النافع والمرغوب فيه. وكل ذلك تكون حسب غارودي تدريجياً خلال ثلاث مراحل¹:

1. المرحلة الأولى: بدأت مع مؤسسي فلسفة الذات، سقراط² وتلاميذه، أفلاطون³ وأرسطو⁴، وانفصال فلسفتهم عن فكر الشرق وحكمته، التي كانت تربط في تصور شامل علاقات الإنسان مع الطبيعة والآلهة والآخرين. وقد أدى هذا الانفصال إلى استبعاد كل ما تسامى على التصور، وأصبح كل شيء مُركز على الإنسان ومنطقه الوحيد. وانفصل الإنسان عن الإله وعن الطبيعة وعن سائر العالم الإنساني. لدرجة أنه أصبح كل ما هو غير إغريقي يعد همجياً. وقد سار الرومان الذين قلدوا الإغريق بنفس هذا المنطق. ثم استعاد القديس بولس⁵ فكرة الشعب المختار اليهودية، ومزجها مع الهيلينية مؤسساً بذلك المسيحية. ومع الإمبراطور قسطنطين⁶، تحولت الخيرية إلى الكنيسة الرومانية. وقد أعيد تهويد هذه الكنيسة وجعلها يونانية. وبعد خلافات بين القيصر والبابوية، وبين الإمبراطورية والكهانة، والتحالفات المشكوك في أمرها بين السلطة الدنيوية والسلطة الروحية، وصلت أوروبا إلى عصر النهضة، برغم ما فيها من حملات صليبية ومحاكم تفتيش. لتأكيد في هذه المرحلة على المعجزة اليونانية والخاصية اليهودية ثم المسيحية.

1. روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، تر: ليلي حافظ، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001، ص12350.

2. سقراط: Socrates (399.470 ق م) فيلسوف يوناني، ترك النظر في الطبيعة واهتم بالنظر في الانسان. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص569.576.

3. أفلاطون: Platon (348.428 ق م) فيلسوف يوناني صاحب نظرية المثل أو الصور (الماهيات). موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص190.154.

4. أرسطو: أرسطوطاليس Aristoteles (322.384 ق م) فيلسوف يوناني جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية، عرف بالمعلم الأول وصاحب المنطق. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص132.98.

5. بولس: يعرف نفسه بأنه يهودي روماني، وهو من الرسل في المسيحية، له مجموعة من الرسائل هي ضمن العهد الجديد من الكتاب المقدس.

6. قسطنطين: هو الامبراطور الروماني الذي حكم في القرن الرابع الميلادي، عقد مجمع نيقية سنة 325م لتحديد الإيمان المسيحي. عُرف بأنه وثني ثم دخل في المسيحية، وقيل أنه حصل على التعميد المسيحي في آخر حياته.

2. المرحلة الثانية: بدأت مع النهضة الغربية ومولد الرأسمالية والاستعمار. ومن خلال موروث المرحلة الأولى (المتمثل في ما يسمى بالمعجزة اليونانية والخاصية اليهودية المسيحية) هذا الموروث جعل أوروبا تتصور نفسها مركز العالم، وأنها وحدها القادرة على وضع القيم، بعد أن ادعت استفرادها بكل الاكتشافات العلمية والتقنية. ويعتبر غارودي أن أسطورة النهضة الأوربية تعني وحدانية السوق، وعبادة المال وتقسيم العالم من خلال النهب والاستعمار. هذه الأسطورة تُخفي ورائها اضمحلال الإنسان، وتحلل الرغبة والروح الجماعية من أجل الفرد. فالنهضة الأوربية هي رفض لكل القيم المطلقة وبعث لفردية الغابة. والرأسمالية حفزت الجشع المالي والمادي وجعلت القيم قيما تجارية. أما الإنسان الذي يسعى وبكل قلق للسيطرة على الطبيعة من خلال العلم والتكنولوجيا، فإنه يصبح شيئا من الأشياء، بعدما تجرد من كل أبعاده الإلهية. وهكذا وُلدت ما أسمته كتب التاريخ العصور الحديثة. والتي تميزت برفض الوحدة الإنسانية بسبب هيمنة الغرب، وكراهية وتدمير الثقافات الأخرى. فهي الوحيد التي تطرح القيم، وتعطي المبادرات التاريخية. وكل ذلك تأسس على ثلاث فرضيات للحدثة كما قال غارودي، هي حاصل الفلسفات الثلاثة (الانجليزية والفرنسية والألمانية):

أ. فمع الفلسفة الإنجليزية وفي العلاقات مع الآخرين، جاءت فرضية آدام سميث¹ (إذا كان كل شخص تقوده مصلحته الشخصية، فإنه يساهم في الرخاء العام). فكان مولد أول أشكال الرأسمالية، وقد ازدهر هذا النظام سريعا بسبب الاستغلال الاستعماري، وفرض الملكية الخاصة بوسائل وحشية. فانتشر البؤس على أوسع نطاق. فالبداية كانت مع فرانسيس بيكون² الذي يُقدم على أنه رائد العلوم الحديثة، حيث تم التأكيد على فكرة أرسطو من أن الحواس هي المصدر الوحيد للإدراك وأن الإنسان لا يفهم إلا ما يرصده. وأصبحت الفلسفة الحقيقية لا تستطيع أن يكون لها إلا مصلحة عملية هي استخدام التقنية، وأصبحت هذه المقولة تقود الإمبريالية الإنجليزية فيما بعد. وبعد أن

¹. آدام سميث: (1790.1723) اسكتلندي وهو من أشهر الفلاسفة الكلاسيكيين، ومن المنظرين للرأسمالية. المعجم الفلسفي لمصطفى حسينية، ص230.

². فرانسيس بيكون: (1626.1561) فيلسوف إنجليزي ذو نزعة مادية. وضع دائرة معارف واسعة أسست على الملاحظة التجريبي والمنهج الاستقرائي، تهدف إلى وضع الطبيعة في خدمة الإنسان. معجم الفلاسفة لجورج طرايشي، مرجع سابق، ص226.

اكتشف توماس هوبز¹ منطق الليبرالية، انطلاقاً من الفردية (أفراداً أو دول) التي تتنافس، فيلتهم الأقوى الضعيف، وصلنا إلى نظام الهيمنة العالمية في شكل وحدانية السوق. ومع دافيد هيوم وانطلاقاً من أنه لا يوجد شيء خارج التجربة العقلانية، تم تقليص الأنا الإنسانية إلى مجموعة أحاسيس منفصلة. وأصبحت المسؤولية والعمل الأخلاقي لا معنى له، وأرجع الأخلاقيات إلى العدالة (ودورها الدفاع عن الملكية واحترامها) وبشكل أكثر عمومية أرجعها إلى المنفعة وإرضاء النفس والآخرين. وعلى نفس الخط ذهب جيريمي بنتام² فاعتبر الإنسان كالحیوان لا تُحركه إلا المصلحة الشخصية بحثاً عن اللذة واستبعاد الألم. ومع مالتوس³ ظهر قانون المنافسة العنيفة (حرب الجميع ضد الجميع) انطلاقاً من مقولته (السكان يزيدون بمتوالية هندسية في حين يزيد النمو بمتوالية حسابية) وقد ألهمت هذه الفكرة داروين، فقال بنظرية الانتقاء الطبيعي، والذي استخلص كل النتائج السياسية والعنصرية لفكرة مالتوس ثم قال: "قريباً ستقوم الأجناس ذات مستوى حضاري متفوق باستبعاد الأجناس الدنيا". فكانت هذه الفكرة أساس لكل السياسات الاستعمارية.

ب. ومع الفلسفة الفرنسية وفي علاقة الإنسان مع الطبيعة، افترض ديكارت أن يجعل من البشر أسياداً ومالكي الطبيعة. لقد عاصر ديكارت هوبز وتواصل معه في أحاديث جدلية. وقد كان هوبز يعتبر (الإنسان ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان). ورغم اكتساح التجريبية للساحة، إلا أن ديكارت عارضها، ولكنه انطلق من نفس التصور المنعزل والفردى للإنسان. وقد اختار منهج الشك بعد أن تساءل (هل يجب أن أشك في كل شيء؟ إنه من المؤكد أنني أشك: أنا أفكر إذن أنا موجود). واقترح الغدة الصنوبرية كجسر بين الروح المفكرة والجسد. ومن أجل الانتقال من التفكير إلى الطبيعة

¹ . هوبز: Thomas Hobbes (1588. 1679م) فيلسوف انجليزي ومفكر سياسي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص563554.

² . بنتام: Jeremy Bentham (1748. 1832) فيلسوف أخلاق ومشروع انجليزي، من دعاة مذهب المنفعة في الأخلاق والقانون. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص362..

³ روبرت مالتوس: (1766. 1834) اقتصادي انجليزي كلاسيكي متشائم، صاحب نظرية المتواليات بين السكان والإنتاج. المعجم الفلسفي لمصطفى حسبية، ص230.

استشهد ديكارت بالمدرسة التقليدية منذ سان أنسلم¹ وإيمانها بالله. وليحافظ على تصوره الآلي للعالم، ذهب ديكارت إلى أن كل حيوان ما هو إلا آلة، والإنسان لم يتفاد ذلك المصير إلا بمعجزة إلهية، وهكذا أصبح الإنسان مالك للطبيعة وسيدها. وأصبح ديكارت أبو الحضارة التقنية، وبذلك قلص العقلانية إلى مهمتها الآلية فتكون وسيلة قوة وثراء. من هذه الفلسفة انطلقت من فرنسا فلسفة النور في القرن الثامن عشر. انطلقت بالتالي نحو الآلية المتطرفة كما بدا للطبيب لاميتري وهي التكملة المنطقية لفكرة ديكارت في الحيوان الآلة. ومع كوندورسيه² ظهرت أسطورة التقدم كبديل عن أسطورة القدر التي هيمنت حتى القرن السابع عشر. وستستمر أسطورة التقدم في أشكال مختلفة ففي القرن التاسع عشر سيقول أوغست كونت بقانون الحالات الثلاث (الميتافيزيقية ثم العقلانية ثم التجريبية الوضعية). وأصبح التقدم في القرن العشرين هو النمو والتطور الكمي الذي يتحدد من خلال الناتج القومي. ورغم أن كوندورسيه أشار إلى أن التطور العلمي والتقني اللانهائي مربوط بتعليم عام، سيسمح بتقدم لا نهائي لسعادة الإنسانية، إلا أن الذي حدث هو العكس بسبب مجنون الرأسمالية.

ج. ومع الفلسفة الألمانية وفي العلاقة مع المستقبل، إفترض فاوست (وهو فاجت بالألمانية) أن يكون الإنسان إلها بعقله الجبار والسيد والمهيمن على كل العناصر. وفيها كان عمالقة الفكر أمثال جوته وكانط وفيشت³ وهيكل، يؤمنون أن الإنسان يمكنه أن يحل محل الله في حكم العالم. لقد كانت الفلسفة الألمانية تمثل استثناء عظيم في الفكر الغربي. فعمالقتها شكلوا فكرهم انطلاقاً من تجارب الآخرين. فقد كان للثورة الفرنسية ثم انهزامها أثره البالغ. ففيشت فسّر ثورة كانط والثورة الفرنسية في مؤلفاته، واقترح فلسفته لتكون الأساس النظري لتلك الثورة، مؤكداً على المجهود الجماعي من أجل

¹. أنسلم: St Anselme (1109.1033) إيطالي من أبرز فلاسفة العصور الوسطى الأوربية. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج1، ص233.

². كوندورسيه: Marquis de Condorcet (1794.1743) رياضي ومصطلح ثوري فرنسي، وفيلسوف تقدمي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص315..

³. فيشت: Johann Gottlieb Fichte (1814.1762) فيلسوف مثالي ألماني. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، ص128.

صناعة التاريخ، وتحويل الطبيعة وبناء المجتمع. وبنفس الحماسة لتلك الثورة رأى هيغل أنه تم بهذه الثورة المصالحة الحقيقية للإله مع العالم. ومن خلال بحثه في فلسفة فيشت، صاغ هيغل فلسفته الخاصة عن الفعل، وذلك لمصلحة حرية العمل الخلاق. إلا أن مسيرة هيغل الفلسفية رضخت كمسيرة فيشت لواقع الموجود. لأنه كان سجين مثل الثورة الفرنسية في الغموض الذي ساد بين حرية السوق والحرية الإنسانية. ومن هنا ولد التناقض الأساسي في أعمال هيغل. ومنها أشار هيغل إلى التطور الجدلي للتاريخ. ومع إنكار الإنكار (أي أن الجديد يُولد من الصراع بين المتناقضات) توصل إلى التعبير المطلق والمنطقي المتوقع لحركة التاريخ. فالتناقض هو العنصر الرئيسي في المنهج الهيجلي، والوحدة الكاملة هي العنصر الرئيسي للنظام الهيجلي. وبالوحدة الكاملة التي تتضمن وجود عالم وتاريخ مكتمل وبإدراكه تتحقق المعرفة المطلقة، أتم هيغل فلسفة الذات وأوصلها إلى نهايتها. تلك الفلسفة التي قلصت الذات إلى فكرة منذ عهد سقراط، وقلصت الأخلاق إلى المنطق. ومع أوغست كونت قُضي على الفلسفة التي كانت تدعو للبحث عن معنى وأهداف فكر الإنسان وفعله. فقد ظل أوغست كونت يجسد روح مدرسة البوليتكنيك، التي كان لابلاس (1799.1827) أحد مؤسسيها، فالعلم عندهم هو الآلية والتصميم. وبذلك قال كونت بقانون الأحوال الثلاثة، فبعد أن رفض الحالة اللاهوتية التي تطرح سؤال لماذا؟ ولا تكفي بالسؤال كيف؟ ثم رفض عصر الميتافيزيقا الذي كان فترة انتقال، ففيها الترجمة المطلقة للرؤية اللاهوتية. تأتي الحالة الثالثة في العصر الإيجابي (أي التجريبية الوضعية) حيث يقتصر الإنسان على متابعة الوجود واستخلاص القوانين منه وتصميمها. فبدأ التقدير الكمي للحاضر من أجل التنبؤ بالمستقبل. وأصبح بإمكان علوم التقنية الموجودة في الكمبيوتر أن تجيب عن كل الأسئلة حول الوسائل والأهداف كذلك. ثم اعتبر نورير فينر أن المجتمعات الإنسانية معقدة، ولا يمكن لإنسان أن يديرها، ويجب تسليمها إلى الآلات لإدارتها. مستبعدا كل قرار للإنسان وكل محاولة للتغيير.

3. المرحلة الثالثة: وبعد خمسة قرون بدأ الانفصال الثالث، فبعد أن أتهكت الحرب العالمية الأولى أوروبا، وجعلت من الولايات المتحدة قوة اقتصادية كبرى. وجعلت منها الحرب العالمية الثانية الدولة

المانحة لأوروبا والمستثمر الذي ليس له بديل. وبذلك اكتفت القوى الاستعمارية وعلى رأسها فرنسا وإنجلترا بتقديم الإمداد للجيش الأمريكي في المشروعات التي لم تعد تضع الشرق. الذي فقد كل الإمكانيات للمقاومة. في مواجهة الغرب. ولكن بعد تمزق الكون وتحالف الغرب من المحيط الهادي إلى الأورال، أصبح الشمال في مواجهة الجنوب، من أجل الهيمنة.

وبعد هذا المسح التاريخي لواقع الفكر الغربي وتنامي النزعة المادية، يذهب غارودي إلى أن الانشطار الثالث حدث في منتصف القرن العشرين، الذي أعطى لهذه الوحدة الإمبريالية اسم العولمة. ويبيّن أن رغبة العالم الغربي في تنميط وفي تبعية اقتصاديات وسياسات وثقافات كل الشعوب، قد استبعدت منظور الوحدة السيمفونية وأي محاولة لتلاقح الثقافات. الذي كان قد خلق الوحدة الغنية للعالم بواسطة التلاقح المتبادل لكل الثقافات محترما تنوعها. وقد شهد النصف الأول من القرن العشرين انتشار أوسع للنظرة العلمية ذات النزعة المادية للعالم، مثلت النظرة الكلية الشاملة المنتشرة في العالم. فقد ظهرت ثلاث حركات أو مدارس ذات نزعة مادية استخفت جميعها بالمثالية وهي¹:

1. المذهب الواقعي: وكان يُعبر أساسا عن فلسفة سلبية، يعتبر أن العالم المادي ليس ذهنيا ولا من طبيعة روحية ولا من نتاج الروح. وعلى الرغم من أنه لم يقصد معاداة الدين ولم يفعل ذلك عن وعي، فقد جحد الاتجاه الأول للنظرة الدينية نحو العالم على النحو الذي يقول به الفلاسفة المثاليون.
2. المدرسة البرغماتية: فعلى الرغم من أنها بدأت بنزعة دينية على يد وليم جيمس الذي أقر المنفعة الدينية، فقد انتهت بالمذهب الطبيعي والقول بالمنفعة المادية على يد جون ديوي².
3. المدرسة الوضعية: التي كانت أكثر المدارس رواجاً بين الفلاسفة الشبان. وهي عودة إلى دفيد هيوم أستاذ المذهب الطبيعي.

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 237.

². جون ديوي: John Dewey (1859-1952م) عالم تربوي وفيلسوف أمريكي برغماتي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص503.499.

وانطلاقاً من وجهة نظر تاريخية يذهب عبد الوهاب المسيري إلى التمييز بين نوعين من المادية يرتبطان بمرحلتين تاريخيتين مختلفتين (المادية القديمة والمادية الجديدة)¹:

1. المادية القديمة هي المادية التي تستند إلى العقلانية المادية، أي الإيمان بأن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون الحاجة إلى وحي أو غيب، وهذه العبارة تعنى ما يلي:

أ- أن العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة والواقع الموضوعي بشكل فعال. وقادر على الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة وتجريدها على هيئة قوانين عامة. وأنه يمكنه انطلاقاً من ذلك، أن يطور منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تُهديه في حياته. ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر والمستقبل وأن يُرشد حاضره وواقعه.

ب- أن الواقع الموضوعي يحوي داخله قوانينه التي يمكن للعقل استيعابها، وهذا الواقع بالتالي ليس مجرد أجزاء غير مترابطة، وليس مجرد حركة عشوائية، وإنما هو كل متماسك مترابطة أجزاؤه، برابط السببية الصلبة بل والمطلقة. والعقل حينما يدرك الواقع فإنه يدرك هذا الكل المتماسك الثابت المتجاوز للأجزاء المتغيرة، ويدرك أن حركة الأجزاء ليست حركة عشوائية، وإنما هي تعبير عن الكل الثابت المتجاوز. ولذا فهي حركة لها معنى وهدف، ولها معياريتها ومعقوليتها. فما يحدث، يحدث حسب قانون وليس بالصدفة.

2. مذهب المادية الجديدة: يُصر هؤلاء الماديون الجدد على ضرورة الابتعاد عن أي تجاوز أو إثبات، مع الخضوع التام للمادية الحقيقية، أي للضرورة. هذا الخضوع يعني إلغاء الثنائيات وكل الحدود والكليات، والثوابت والسببية وأي شكل من أشكال الصلابة. وهو يعني أيضاً إنكار الأصل الإلهي، على أن يبقى الإنسان في قبضة الضرورة ويصبح مركز العالم وأنه كامناً فيه تماماً، لا يتمتع بأي تجاوز ومن ثم فهو ليس بمركز. وإلغاء المركز يعني إلغاء الثنائيات: (الذات والموضوع، الدال والمدلول،

¹. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 44.41.

الشكل والمضمون، الخير والشر، الوسائل والغايات، الإنسان والطبيعة، المقدس والمدنس، الأزلي والزمني. ولا يبقى إلا المادة المتغيرة المتحركة، لا هي كلية ولا ثابتة ولا متجاوزة ولا اتجاه لها ولا معنى.

وينتقد المسيحي العقلانية المادية على اعتبار أنها تستند إلى فرضيتين فلسفيتين أساسيتين: أولاً أن العقل قادر على إدراك الكليات. ثانياً أن الكل المادي الثابت المتماسك المتجاوز ذو غرض. [فالرؤية العقلانية المادية تستند إلى افتراض وجود عقل مستقل، قادر على إدراك ما نسميه الكل المادي الثابت المتجاوز ذا الهدف. فلو أن العقل قادر على الإدراك بمفرده، دون أن يكون هناك كليات في الواقع، لأدرك الجزئيات ولما أمكنه أن يؤسس منظومات معرفية وأخلاقية عقلانية. والعكس صحيح أيضاً، فلو أن الواقع هو هذا الكل المادي الثابت المتجاوز ذي الغرض ولا يوجد عقل يدركه، فإنه لا يمكن أن تنشأ منظومات معرفية وأخلاقية عقلانية بمفردها. ولكن ظهر داخل المنظومة المادية ذاتها، من وجهٍ سهام نقده لهذه المادية باعتبارها ميتافيزيقا مادية، أو إنسانية ميتافيزيقية أو حتى مثالية مادية. فهم يقولون: ما معنى هذا العقل الكلي القادر على إدراك الكليات؟ ما الفرق بين العقل والدماغ؟ أليس العقل هو مجموعة من الخلايا المادية شأنه شأن كل ما هو مادي؟ لماذا يُنسب للعقل المقدرة على تجاوز الأجزاء والإفلات من قبضة الصيرورة؟ أليس هو ذاته جزءاً من المادة المتغيرة، وما ينطبع عليه هو أحاسيس مادية متغيرة، وليست ظواهر مترابطة متماسكة لها معنى؟ ولذا فهم يجدون أن المادة المتحركة المتغيرة محايدة، لا تتسم بالخير أو بالشر ولا بالقبح أو الجمال. والمنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية التي تدعي المادية، ليس لها أي أساس مادي. فهي من إفراز عقل إنساني يبحث عن الطمأنينة، ويود أن يطبع الثبات على الواقع. إن ثنائية الإنسان والطبيعة (وكل الثنائيات الأخرى) داخل الإطار المادي، هي تعبير عن ميتافيزيقا تتجاوز من خلال المادة، أو ميتافيزيقا تتجاوز التي تدعي المادية، وهي ليست من المادية في شيء. والكل المادي الثابت المتماسك المتجاوز ذو الغرض هو أيضاً وهم مادي. فكيف يمكن للكل أن يكون مادياً، والمادة أجزاء. وكيف يمكن أن يكون ثابتاً، والمادة في حالة حركة وصيرورة. وكيف يمكن أن يكون متجاوزاً، والمادة لا تعرف التجاوز. وكيف يمكن أن يكون ذا غرض خاضع لسببية صلبة، والمادة حركة بلا

هدف ولا غاية؟ إن العقلانية المادية في تصورهم هي شكل من أشكال المرجعية المتجاوزة المادية. وهذا تناقض كامل، بل إن أي حديث عن تجاوز وثبات هو سقوط في ميتافيزيقا التجاوز برغم المادية المعلنة. بل هي إشارة للأصل الإلهي للكون، إذ لا يمكن أن يكون هناك تجاوز للصيرورة، إلا بالاستناد إلى نقطة خارج الصيرورة، خارج النظام الطبيعي. أي إن الميتافيزيقا المادية تسقط لتصبح ميتافيزيقا إيمانية شاءت أم أبت¹.

ويلاحظ المسيري أنه في إطار المادية القديمة [كان ثمة بحث دائم عن نظم معرفية وأخلاقية تستند إلى أساس مادي راسخ مثل الميتافيزيقيا الإيمانية التي تستند إلى أساس غير مادي راسخ. أما المادية الجديدة فهي ترفض تماماً فكرة الأساس، ففكرة الأساس ذاتها هي جوهر الميتافيزيقيا، والمطلوب الآن هو الارتباط بالصيرورة ورفض الأساس، والتطهر تماماً من أي أثر للميتافيزيقيا. ولكن رفض الأساس لا بد أن يكون جذرياً، لذا لا يضع الماديون الجدد الوجود في مقابل العدم، والمطلق في مقابل النسبي، ثم يثبتون النسبية العدمية، بل إنهم يحاولون تجاوز هذه الثنائية ذاتها ويبحثون عن الثابت/المتغير والمطلق/النسبي! (الذي يُذكر الإنسان بيهوه إله اليهود باعتباره إله الشعب اليهودي وحده، مطلق ذاتي!). فهو هنا، دون شك مطلق/نسبي، ثابت/متغير، موضوعي/ذاتي. والمادية الجديدة ليست جديدة تماماً، فقد أدركها السفطائيون منذ البداية، فقد أكدوا أن العالم في حركة دائمة وأن العقل غير قادر على الوصول إلى الواقع، وأنه لو وصل إليه فلن يمكنه التعامل معه، ولو تعامل معه فلن يمكنه التواصل مع العقول الأخرى، ولو تواصل مع العقول الأخرى فلن يُجدي هذا فتيلاً، فالواقع الموضوعي ذاته في حركة دائمة ولا يخضع لأي قانون. أي إن العلاقة التفاعلية التبادلية بين العقل والطبيعة، التي تشكل أساس المادية القديمة، أساس غير راسخ ومنذ عصر النهضة في الغرب والاستنارة، كان هناك دعاء الاستنارة المظلمة: فكان هناك هوبز يذهب إلى الذئب الرابض في الإنسان. وقيل أن الطبيعة لا تكثرث للغائية الإنسانية، وشاعت فكرة الصيرورة الكاملة، حتمية السقوط في قبضتها والدخول في حديقة الحيوان التي رآها هوبز، ليعذب الضحايا ويقتلها، حتى

¹. المرجع السابق، ص 44.43.

يُدخل على نفسه المتعة الجنسية الحقّة! وبهذا دخلت الفلسفة الغربية مرحلة عقلانية مادية، تدور في إطار الكل الثابت المادي المتجاوز، حتى منتصف القرن التاسع عشر. وحين بدأ شوبنهاور¹ مرحلة السيولة الشاملة، جعل من الإرادة مطلقة النسبي وثابة المتغير. ثم جاء نيتشه بإرادة القوة وتوالت الثوابت المتغيرة، فهناك برجسون² ووثبة الحياة، والفينومولوجيا وعالم الحياة والبنوية ومفهوم البنية. وكل هذه الفلسفات تقف بشراسة ضد الفلسفة الهيكلية. ومع هذا فإن مطلقها المتغير يشبه في كثير من الوجوه العقل الهيكل المطلق، غير المكتمل الذي يصل إلى كماله في التاريخ داخل الزمان، فهو مشروع مستمر يدور حول ثابت متغير، مطلق نسبي، لا يصل إلى ثباته وإطلاقه الكاملين إلا في نهاية التاريخ. وهنا ظهر دريدا³ ليكمل مشروع المادية الجديدة فيعلن أن المطلق النسبي الثابت المتغير، يسقط هو الآخر في المتافيزيقا، إذ إنه ينسب لنفسه التجاوز والثبات، ولذا لا بد من الإصرار على الصيرورة النسبية والاحتمالية الكاملة وإنكار أي سببية، والإصرار على أسبقية اللغة على الواقع، ويحدث تناثر للمعنى في النص والنصوص، ولا يبقى شيء سوى الصيرورة الحقّة. ورقص القلم والقصص الصغرى التي ليس لها معنى عام، ويختفي الحق والحقيقة ويصبح من اللغو الإشارة إلى إقامة العدل في الأرض]. ويؤكد المسيري أن المادية الجديدة كامنة في المادية القديمة، ومع هذا فهي تختلف عنها جوهرياً، ويقول: "المادية الجديدة ليست ثورة ضد الميتافيزيقيا الإيمانية وحسب، وإنما هي أيضاً ضد الميتافيزيقيا المادية، بكل إيمانها بالثبات والتجاوز والإنسانية ومقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه منه، بمعنى أنها ثورة على العقلانية المادية ذاتها".⁴

1 . شوبنهاور: Arthur Schopenhauer (1860.1788) فيلسوف ألماني متشائم. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، ص3731.

2 . برجسون: Henri Louis Bergson (1941. 1859)م) فيلسوف فرنسي كبير صاحب نزعة روحية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، ج1، ص341.322.

3 . دريدا: Jaques Derrida (2004.1930) فيلسوف فرنسي من أسرة يهودية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، مجموعة من الأكاديميين العرب. ص1229..

4 . المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص46.44.

ويعتبر المسيري أن مفهوم المادية القديمة والجديدة، يرتبط بمفهوم العقلانية المادية واللاعقلانية المادية. [فالعقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة، من بينها الحسابات المادية الصارمة، دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والوحي، والحقيقة حسب هذه الرؤية يمكن أن تكون حقيقة مادية بسيطة، أو حقيقة إنسانية مركبة، أو حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي. ومن ثم يمكن لهذا العقل أن يدرك المعلوم ولا يرفض وجود مجهول. وهذا العقل يدرك تماماً أنه لا يؤسس نظماً أخلاقية أو معرفية. فهو يتلقى بعض الأفكار الأولية، ويصوغها استناداً إلى المنظومة الأخلاقية الأولية، ويصوغها استناداً إلى منظومة أخلاقية ومعرفية مسبقة. ولكن هناك من يذهب إلى أن العقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده، دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي. وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة، التي يتلقاها العقل لوحدها من خلال الحواس. وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية. فهو يوجد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بحدودها ولا يمكنه تجاوزها، وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع الطبيعة/المادة، ويمكنه انطلاقاً منها، ومنها وحدها، أن يؤسس منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تُهديه في حياته. ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما، ويرشد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله].¹

ويؤكد المسيري كذلك أنه لا توجد علاقة ضرورة بين العقلانية والمادية، [فهناك نظم سياسية مادية عقلانية ونظم عقلانية ليست مادية. فالنظام السياسي الأمريكي مبني على فصل الدين عن الدولة، وقد نجح الأمريكيون في بعض مراحل تاريخهم على الأقل، في تطوير نظام عقلائي يعبر عن مطامع الشعب الأمريكي بشكل معقول. والنظام النازي هو الآخر كان نظاماً مادياً شرساً في ماديته، ولكنه كان عقلياً بصورة تامة. وكان يتحرك في إطار نظريته العرقية الشمولية، التي شكلت مرجعيته المادية الكامنة. والنظام الستاليني، كان هو الآخر نظاماً مادياً نموذجياً، ولكن لا يمكن لأحد أن يزعم أنه كان نظاماً عقلياً. وهناك نظم تستند إلى عقائد دينية في التاريخ الإنساني. بل إننا

¹. المرجع السابق، ص 48.49.

نذهب إلى أن العقلانية المادية تؤدي في مراحلها المتقدمة إلى اللاعقلانية المادية¹. فللمادية أشكال متعددة، ساهمت في تغلغلها إلى الأعماق.

المطلب الثاني: أشكال الفكر المادي وطرق إسقاطه على الواقع الغربي.

تميز العصر الحديث في الغرب برفض سلطة الكنيسة وتقليص نفوذها، والتسليم بالسلطة العلمية. بدأ ذلك الانقلاب بنشر نظرية كوبرنيك (ت 1543م). هذه النظرية لم يكن لها تأثيرها الفعال إلا بعد أن تعهدا بالتطوير كل من كبلر² ثم جاليليو في القرن السابع عشر. ومنذ ذلك الوقت بدأت الحرب الحقيقية بين العلم والتزمت الكنسي، وانتهت لصالح تلك المعارف العلمية الجديدة. فظهور العلم كعامل من عوامل القوة، أدى إلى تغيير كبير في حياة الإنسان. وشكل خطر على تقاليد وأعرافه، بل وقلب أسس تفكيره رأساً على عقب، فقد ترك العلم آثاره الواضحة في الحياة العامة للإنسان، وغيّر الكثير من النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية. كان العلم الحديث ثورة في جميع الجوانب، أحدثت انقلاباً ضخماً في شكل الحياة الإنسانية ومضمونها³. ونظراً للعداء بين الحركة العلمية في الغرب والكنيسة، حملت تلك الحركة نزعة مادية ترفض كل ما هو ديني أو غيبي أو روحي. وبرزت تلك النزعة المادية في أشكال ونظم متعددة نذكر منها ما يلي:

الفرع الأول: العلمانية

العلمانية لفظة مستحدثة في العربية بمعنى (laicism, laicite) بالفرنسية، وهذه الأخيرة مشتقة من اليونانية (laikos) ومن اللاتينية المتأخرة (laicus). وهي تعني حسب أعراف القرون الوسطى العامي وابن الشعب أو المدني غير المتعلم. وهي تقابل كلمة (clerc) وتعني رجل الدين

¹. المرجع السابق، ص 49.

². كبلر: (Kepler Johannes) (1571-1630م) فلكي وفيزيائي ألماني. أنظر موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، الملحق، ص 224-223.

³. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، 1998، ص 127-128.

المتعلم. الشائع عن كلمة العلمانية أنها مشتقة من العلم، لأن العلمانية تأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني الإكليريكي الذي يأخذ به رجال الدين، وهي تعود إلى العالم أو العالمين من الناس. في مقابل رجل الدين الرباني المنسوب إلى الرب. ومبرر ظهور بوادر العلمانية هو الهيمنة شبه المطلقة للكنيسة على الدولة منذ تنصر الإمبراطور الروماني قسطنطين، وعلى مدار الألف سنة للقرون الوسطى. كما أن فكرة فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، حاضرة عند المسيحيين مع المقولة المنسوبة إلى المسيح (عليه السلام): "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". وقد سمح الإصلاح البروتستانتي بظهور كنائس قومية محلية مستقلة عن مركزية الكرسي البابوية فظهر المذهب الأنجليكاني، الذي أكد على فصل سلطة الدولة على الكنيسة. إلا أن هذا الفصل النظري تبلور مع فلسفة الأنوار المعادية للإكليريكية وقد روج لها مشاهير المفكرين أمثال روسو وفولتير¹، والموسوعيين كمونتسكيو² وديدرو ودالمبير³ الذين جعلوا من المادة مبدأ أول ومن الإنسان مركز الكون. ثم تأكد بعدها الحضور العلماني عمليا في الجمهورية الفرنسية الثالثة عام 1879م، التي سيطرت فيها العلمانية على الأغلبية البرلمانية ومجمل الحياة السياسية، فقامت بإجراءات قانونية واقتصادية ضد الكنيسة والسلك الكهنوتي، ما أدى إلى قطع العلاقات مع الفتيكان 1904م. وعند قيام الجمهورية الرابعة عام 1945م كرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة. ثم تسابقت الدول الأوربية إلى ترسيخ علمانيتها. أما في أمريكا فإنه بعد استقلال الولايات المتحدة ذات الطابع الليبرالي، فقد كرست المكسيك العلمانية منذ أواسط القرن التاسع عشر. كما كانت تركيا أول دولة إسلامية تتبنى العلمانية في عهد مصطفى كمال أتاتورك.⁴

1. فولتير: Francois Voltaire (1694. 1778) كاتب ومفكر فرنسي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص201.

2. مونتسكيو: Charles Montesquieu (1689. 1755) مفكر سياسي واجتماعي ومؤرخ فرنسي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص488..

3. جان لو ران دالمبير (1717. 1783) عالم رياضي وكاتب فرنسي بدأ كتابة الموسوعة مع ديدرو ثم انسحب سنة 1757م، وهو من أبرز ممثلي فلسفة الأنوار. معجم الفلسفة لجورج طرايشي، مرجع سابق، ص279...

4. سعود بن سلمان بن محمد، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص55.52.

فالعلمانية نتجت عن تاريخ سياسي وديني خاص، وهي تركز على النموذج السياسي الذي اختارته الجمهورية الفرنسية بهدف فض نزاع عريق بين الدولة والكنيسة. [وقد أكد ميشال فوكو¹ ذلك فقال بأنه إذا لم تستطع تصوراتنا الثقافية أو الإيديولوجية أن تصل إلى العالمية بما أنها تنبثق من منطق أو من تاريخ معين، فإنه يتعين الاعتراف أن العلمانية ليست مبدأ عالميا صالحا لكل زمان ومكان. واللافت للنظر أن تعبير علماني (Secular)، تتعدر ترجمته إلى جميع اللغات. فاللغة الإنجليزية تستعمل كلمة (Secular) الذي يحتوي على مفهوم البعثة تقابله كلمة (laic) الفرنسية، أما اللغة الألمانية فتستعمل كلمة (weltlich) واللغة العربية تستعمل كلمة علماني أو ملحد².

والعلمانية في معجم الفلسفة لمصطفى حسبية: "هي إيديولوجيا تشجع المدنية والمواطنة، وترفض الدين كمرجع رئيسي للحياة السياسية. ويمكن اعتبارها مذهب يرى بأن الأمور الحياتية للبشر وخاصة السياسية منها، يجب أن تكون مركزة على ما هو مادي ملموس، وليس على ما هو غيبي. وترى بأن الأمور الحياة يجب أن تتحرر من النفوذ الديني. والعلمانية من الناحية الفلسفية تقول بأن الحياة تستمر بشكل أفضل، ومن الممكن الاستمتاع بها بإيجابية عندما نستثني الدين والمعتقدات الإلهية منها"³. ومن ثمّ يحاول بعض المفكرين التفريق بين الإلحاد المنكر لوجود الله، وبين العلمانية ودعوتها إلى تأسيس معرفة مستقلة عن الغيبات والافتراضات الإيمانية المسبقة وبعيد عن المرجعيات المتعالية، ويعتبرونها تحد من حرية الفكر. وهم يعتبرون أن العلمانية لا تلغي الاعتقاد بل هي تحرير لها من القيود والإكراه، على عكس ما فعلته الأنظمة الشيوعية الدينية التي حولت الاعتقادات الدينية إلى طقوس خارجية، وألزمت الناس بها.

ولحل تلك المشكلة [جعلوا العقل الإنساني المجرد، أساس المقولات العلمانية في توجيه الحياة الإنسانية في كل نواحيها، التي هي نتاج تفاعل مادي مع وقائع مادية. أما العقيدة والنشاطات

1. ميشال فوكو: (1984.1926) فيلسوف فرنسي وباحث في علم النفس،. الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 855.

2. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، تر: نسري حام المعروفي، دط، ص 59.

3. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 346.

الروحية والمسلمات الإيمانية فتبقى قضايا شخصية، محصورة في نطاقها الفردي، لا علاقة لها بالمجتمع والدولة والنظام. فالمخططات الجماعية يجب أن تؤخذ عن مصدر واحد للمعرفة هو العقل المجرد من الرواسب العاطفية المنفعلة، والآراء المسبقة التي تُغذى اتجاهات الاستعلاء والانغلاق الطبقيّة والعنصرية والدينية. إلا أنه من المستحيل التجرد من العواطف والرواسب المسبقة، وهذا ما أكده مُعظم علماء العلم التطبيقي، فلا يمكن أن تكون العقول غير متأثرة بواقعها الذي تتصل به عن طريق منافذها المتمثلة في الحواس¹.

وهو ما يؤكدّه الطيب العالمي المتخصص بشؤون الإنسان ألكسيس كاريل في كتابه الإنسان ذلك المجهول، يقول: "إن النشاط العقلي ظاهر، وغير ظاهر في وقت واحد، في الكومة المتدفقة لحالاتنا الشعورية الأخرى (...). إنه وسيلة من كياننا (...). وفي الحقيقة إن الشخص الذي يفكر ويلاحظ ويتعقل يكون في وقت واحد سعيداً أو تعيساً، مضطرباً أو مطمئناً، منتعشاً أو منقبض الصدر بواسطة شهواته وبغضائه ورغباته. ومن ثمّ تتخذ الدنيا مظهراً مختلفاً في نظره تبعاً للحالات المؤثرة والفسولوجية التي تتحرك في مؤخرة الشعور أثناء النشاط العقلي"².

وقد تطورت العلمانية في أوروبا منذ عصر النهضة الصناعية لتصبح منهجا في رفض أشكال الاعتقاد الديني أو التقيد به. [فقد بلغ تعنت الكنيسة قمته، وعاش الغرب في ضل الكنيسة وآثامها وأخطائها حياة تشبه تلك التي تحدثت عنها الأساطير والحرافات اليونانية. فكان للتراث اليوناني الذي تم إحيائه حينها الأثر البالغ والمعبر عن حياة الغربيين. هذا التراث الذي كان يعرف صراع بين الإنسان وأهنته، وهو ما نجده في ملحمتي الإلياذة والأوديسة الشهيرتين للشاعر اليوناني هوميروس في القرن السادس قبل الميلاد. كما تبرز هذه الأفكار في المقولات الفلسفية الموروثة عن أرسطو الذي قال بأن الإله قابع منذ خلق العالم، ولم يعد له بعد ذلك من عمل ولا دور، ومن ثمّ فلا حاجة إليه

¹. سعود بن سلمان بن محمد، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص 64

². ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، 1993، ص 150.

عند أرسطو، وهو الذائع السيط في الفكر الغربي. أما تراث المدرسة الرواقية¹، فقد كان يدعو إلى أن الإله نزل عن عرشه واندمج في الطبيعة، ولذلك فلا وجود له خارج الطبيعة. أما المدرسة الأبيقورية² فهي رغم إيمانها بوجود الآلهة إلا أنها ترى بأنه لا مبرر للخوف منها وإجلالها وتقديسها، وذلك لأنهم يعتقدون بأنه لا حياة بعد الموت³. وقد مرت العلمانية في أوروبا منذ القرن السابع عشر بطورين⁴:

1. الطور الأول: بدأ التوجه العلماني فيه كردة فعل على سيطرة الكنيسة، فعمل هذا التوجه على عزل الكنيسة والدين عن شؤون المجتمع والتعليم والحياة السياسية ومؤسسات الدولة. وقد تزعم هذا التوجه الكثير من الفلاسفة والمفكرين، كان من أبرزهم هوبز⁵ ولوك وليبنتر⁶ وروسو وليسنج⁷ وغيرهم.

2. الطور الثاني: توجه العلمانيون الجدد في القرن التاسع عشر إلى معاداة الدين والدعوة إلى رفضه بالكامل، ومن ثم الإلحاد وإسقاط الدين من حساب الأفراد. وقد تربى هؤلاء العلمانيون في الوسط العلماني المحايد دينيا وطائفيًا، ولم يكن يعادي الدين وإن أهمله وجعله قضية شخصية، لا علاقة له بالعقل الجماعي وبناء النهضة. ويسمى العلمانيون الجدد فلاسفة الثورة أو رواد العلمانية الثورية، ومن

1. المدرسة الرواقية أسسها الفيلسوف اليوناني زينون (333. 264 ق م). اهتمت بتحسين الجانب الروحي للفرد. المعجم الفلسفي لمصطفى حسبية، مرجع سابق، ص 236.

2. المدرسة الأبيقورية أسسها الفيلسوف اليوناني أبيقور (271.341 ق م)، وهي تقوم على الإحساس كمصدر للمعرفة، واللذة والخلو من الألم كأساس في الأخلاق. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 1، ص 82.

3. سعود بن سلمان بن محمد، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص 75.74.

4. المرجع نفسه، ص 83.

5. هوبز: Thomas Hobbes (1588. 1679) فيلسوف إنجليزي ومفكر سياسي، من غلاة المادية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 2، ص 554..

6. ليبنتز: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646. 1716) فيلسوف وعالم رياضيات ألماني. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج 2، ص 387..

7. ليسنج: (1729.1781)

أبرزهم فيورباخ¹ ولينين²، وكان هدف هذه العلمانية الإلحادية هدم الدين وتخليص المجتمع والاشتراكية من تأثيراته، وتخليص الفرد منه وتحريره من مؤسساته.

وقد أثبتت تجربة الفصل بين الدين والدولة فشلها في الغرب. [فمحاولة توزيع السلطة بين الكنيسة والدولة لم تلغي حقيقة الاحتكاك بين السلطتين في الواقع وخاصة في الحياة السياسية، حيث يتم تطبيق النظام الديمقراطي، الذي يعتمد على التصويت الشعبي. وفي معركة التصويت الشعبي يذهب الساسة والمرشحون إلى إرضاء الكنيسة، بالوعود والمزايا إذا ما حققوا النجاح ووصلوا لكرسي الحكم. فبقيت الضرائب في الغرب، فيها ما هو للدولة وفيها ما هو للكنيسة. وليس للدولة أن تتدخل في سن قوانين ضرائب الكنيسة رغم أنها تتكفل بجمعها لصالح الكنيسة باسم القانون بموجب العهد بين السلطتين. كما ثبت عمليا بطلان الفصل الذهني الذي تم بين شؤون الإنسان الدنيوية وقناعاته الدينية، التي تم بموجبها الفصل بين السلطتين]³. فقد فشلت عملية الفصل تطبيقيا.

فصل الدين عن الدولة جاء مع الفكر العلماني نتيجة للصراع بين الكنيسة ومعارضيه، فأصبحت القوانين وكذلك النظريات المعرفية والقيم مبنية على أساس وضعي وكل ما وصل إليه الفكر البشري من نتائج ونظريات مع استبعاد الموروث الديني. وعلى اعتبار أن المعرفة تتراكم وتبني على معارف أولية سابقة فالغرب لما استبعد الموروث المسيحي الكنسي ومعارف وتقاليد المسيحية، فإنه رجع إلى الموروث والمعارف اليونانية التي تأثرت وامتزجت بالأساطير والعقائد الوثنية. فانتمى منها الفكر الغربي في الغالب ما يناسب ويؤكد توجهه المادي الوضعي. وبذلك ترسخت النزعة المادية في الفكر العلماني وقوانين الأنظمة التي طبقتها.

1. فيورباخ: Ludwig Feuerbach (1872.1804) فيلسوف ألماني ناقد للمسيحية، من اليسار الهيجلي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص209...

2. لينين: Wladimir Lenin (1924.1870) مفكر سياسي ومؤسس الدولة البلشفية في روسيا. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص400..

3. سعود بن سلمان بن محمد، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص 68.67.

الفرع الثاني: مذهب الوضعية

وهي من المذاهب الفكرية الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر بأوروبا، وامتد تأثيرها إلى العقود الأولى من القرن العشرين. وقد أنكر أصحابها كل التراث الأوربي من اللاهوت المسيحي والميتافيزيقا الدينية. والوضعية عموماً ظهرت في كتابات الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت. والذي زعم أن العلم يتطور حين ينتقل التفكير إلى المرحلة الوضعية، بعد أن انتقل من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية، وبالتالي تحرير العقل من القيود الفلسفية. وقبل ذلك قال هيوم أن القضايا العلمية تُختبر بالتجربة. وقد تمثل أوغست كونت تراث هيوم، وكان يريد تحقيق هدفين: الأول فلسفي يتمثل في تقويم التصورات العلمية. والثاني سياسي ويتمثل في تقنين فن الحياة الاجتماعية. وكان هدف أوغست كونت من وضع مصطلح الوضعية، الإشارة إلى عدم قُدرة العقل على معرفة الظواهر بصورة عامة. وأن القول بمعرفة حقيقة الظواهر هو قول ميتافيزيقي يجب رفضه، فالعلم لا يبحث في ماهية الأشياء بل يجب أن يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظواهر. ومن ثم يمكن التنبؤ بخط سيرها في المستقبل. ثم تطورت الوضعية من خلال أفكار أرنست ماخ¹ الذي يُعتبر الممثل الرئيسي للوضعية العلمية النقدية أو ما يسمى بالتجريبية النقدية. والذي أكد على ضرورة استبعاد الميتافيزيقا من المعرفة العلمية، والاحتكام إلى الظواهر المحسوسة التي ستسمح بوضع نظريات تمكنهم من التنبؤ بالمستقبل، وذلك من خلال تكرار التجارب على ما تم افتراضه، ومن ثم وضع القوانين العلمية لتصبح بديهيات للعلم. ولما ظهرت فرضيات لا يمكن ملاحظتها، وهي تتجاوز الحس كالذرات والالكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها، قال ماخ بأنه يجب أن يكون الشغل الشاغل للعالم هو وصف الظواهر، وليس وضع النظريات رغم أهميتها.²

فالوضعية حسب المعجم الفلسفي لمصطفى حسينية تسمى الإيجابية (Positivism) وهي الفلسفة التي تقول أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العلمية التي تأتي من التأكيد الإيجابي للنظريات من خلال المنهج العلمي الصارم. وهي تنكر أن تكون الفلسفة نظرة شاملة للعالم، وترفض المشكلات

¹. أرنست ماخ: (1916.1838) فيلسوف وعالم في الفيزياء. الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 382.

². سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 141.137.

التقليدية للفلسفة خاصة الميتافيزيقية والغير قابلة للتجريب، ولذلك فهي مذهب فلسفي ملحد. والمذهب الوضعي يُحاول أن يخلق منهج بحث (أي منطلقا للعلم) ذو نزعة ظاهرية متطرفة يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية، يرى بأن مهمته وصف الوقائع وليس تفسيرها.¹

وقد تلقت هذه الوضعية نقدا منهجيا لادعا. [ومن هنا أن المفكر الغربي كارل بوبر وضع أن الفروض لها احتمالات متطورة، وبالتالي لا يمكن الكلام عن تأييد استقرائي لفروض ونظريات العلوم الطبيعية. أما المفكر الماركسي جورج لوكاتش² فقد اعتبر الوضعية المنطقية وعلم الدلالة اللغوي كالتأثير من صور اللاعقلانية، واستجابة لمتطلبات الأمبريالية الأمريكية، التي تجلت في الماخية واللاأدرية، وتتحلى كذلك في اللاعقلانية الصوفية، والبرغماتية والذرائعية الديوية والوضعية المنطقية. وكل هذه النزعات تشكل ما يسميه لوكاتش بالطريق الثالث، الذي تمثله الوجودية الفرنسية. ويؤكد لوكاتش أن ماركس بين الأوضاع الوجودية الملموسة التي تنبع منها مشكلات اللاعقلانية كانعكاس ثقافي، وهي تسمح للعوامل المباشرة للرأسمالية أن تتحرك بطمأنينة تامة وبلا وعي تام. وهو ما يسمح للإيديولوجيات الموجودة ثقافيا واجتماعيا في مستوى هذه العوامل، أن تستقبل للاعقلانية المقولات الاجتماعية بسذاجة، وكأشياء تفرض نفسها عليها]³.

ورغم أن أوغست كونت أدان المادية، إلا أن المادية سادت فروع عدة من العلم. كالبيولوجيا التي رفضت كل غائية، وأعادت تفسير كل شيء استنادا إلى مسبباته الفيزيائية والكيميائية. أو كعلم النفس حيث صار الوعي مجرد ظاهرة طارئة، وصار النفساني مجرد اشتقاق لما يمكن مراقبته فيزيائيا⁴. ويكمن الأساس المادي في وضعية أوغست كونت، في أنه بعد الثورة الفرنسية وانتشار فلسفة التنوير، التي حملت معها الفكر النقدي والتقدمي العلمي وتقديس العقل، الذي استطاع تقويض

1. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 692.693.

2. جورج لوكاتش (1885 . 1981) فيلسوف وناقد أدبي مجري، مؤسس علم الجمال الماركسي. معجم الفلاسفة لجورج طرايبيشي، ص 600...

3. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 147.149.

4. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 555.

الكاثوليكية، أصبحت الحاجة ماسة إلى ديانة وضعية علمية جديدة يلتف حولها الناس. وقد حاولت كونت جمع إيجابيات النظم الماضية. فرأى أن النظام الإقطاعي للقرون الوسطى فيه التزامات أخلاقية متبادلة، ففيه توفيق بين الرغبة في الاستقلال والتفاني والإخلاص. وهو يُشيد بالنظام الكنسي لتلك العصور، لأنه حقق الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. وهو يفصل بين العقيدة الكاثوليكية التي لم تصمد أمام النقد، وبين النظام الكنسي الروحي، الذي يعتبره عملاً فريداً يدل على الحكمة السياسية. فسعى لإعادة بناءه على أسس عقلية أكثر شمولاً وثباتاً، وعلى أساس الفلسفة الوضعية التي تعرف كيف تعيد الحكم الذي يُسيطر على النفوس. وهو يرى بأن النظام الاجتماعي بحاجة إلى سلطة روحية إلى جانب السلطة الزمنية. وبدأ تحليله لكل من النظام الاشتراكي والرأسمالية والليبرالية، فقال بأن الملكية ذات طبيعة اجتماعية ويجب أن تخضع للتنظيم، فلا يجب إلغائها تماماً كما تقول الاشتراكية، ولا يجب أن تكون حق مطلق كما تقول الرأسمالية الليبرالية، ولذلك نادى بفرض الضرائب لاشتراك الناس في كل ثروة خاصة. والهدف عند كونت تحقيق التضامن والتآخي، وتنمية روح المحبة والتعاطف. فمبدأ الأخلاق هو تعويد الإنسان أن يُقدم الإنسانية على نفسه، لضمان التكيف والتوازن وتحقيق مردود اجتماعي¹. فالنزعة المادية حاضر دوماً في المذهب الوضعي.

وقد قال أوغست كونت بالانتقال من المطلق إلى النسبي في الثوابت المطلقة في الفكر الغربي، حين أكد على أن كل فرع من فروع معلوماتنا تمر بثلاث مراحل: اللاهوتية الخرافية ثم الميتافيزيقية المجردة وأخيراً العلمية الوضعية. إلا أن هذه الفرضية لم تهرز أركان المسلمات في الغرب، كما هزتها نسبية أنشتاين بعد ذلك، لأن الأولى قُدمت بدون برهان، أما الثانية فقد قُدمت الدليل العلمي. ورغم ذلك يذهب البعض إلى أن أوغست كونت كان يؤمن بحقيقة عليا تتوقف عليها كل الحقائق الأخرى، وهي أساس وجهة نظره العقلية حول العالم. لتجتمع كل آرائه العلمية والاجتماعية والدينية حول فكرة الإنسانية. فدعا إلى عبادة الإنسانية بعد أن رفض الدين الغيبي، وأسس لدين

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 166.160.

وضعي. وقد كان للمذهب الوضعي الأثر البالغ في تعميق وتكثيف التوجهات المادية في الغرب¹. فالوضعية تمسكت بالجانب الحسي وحده من الحياة، واستبعدت الفلسفة التي تؤكد وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة وحدوث العالم.

وقد اخترع أوغست كونت دين الإنسانية، فيه تكون الإنسانية هي المعبود. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث وضع لهذا الدين الجديد معبدا حقيقيا، تُنصب فيه التماثيل ويصاغ فيها تماثيل المعبود على هيئة أنثى، وتقام بجواره تماثيل نصفية لأبطال التاريخ. ففي يوم الجمعة 10 أبريل 1946م، وبعد وفاة صديقه بخمسة أيام فقط بدأ كونت تأسيس دين الوضعية. ويقول أميل بوترو²: "لا تتجه عبادة المذهب الوضعي إلى ذكرى أبطال الإنسانية فقط، بل موضوعاتها الأساسية: الموجود الأعظم أو الإنسانية. والمعبود الأعظم أو الأرض. والبيئة العظمى أو المكان. هذه الأقاليم الثلاثة، ثلوث المذهب الوضعي". ويبدو التناقض صارخاً بين الوضعية من حيث هي احتجاج على الألوهية والميتافيزيقية، والإنسانية من حيث هي كيان ميتافيزيقي غيبي. يقول أميل بوترو: "لئن اتخذنا الإنسانية مقياساً للأشياء فلن نُغلق على باب العصر المباحث الميتافيزيقية والدينية إلى الأبد، ولكننا نفتحها من جديد". ويقول ويليم جيمس عن الديانة الوضعية: "لقد أصبحت قوانين الطبيعة المادية في هذه الأيام، أيام الفلسفة الوضعية، موضوعات مستحقة للتمجيد الذي لا يكون إلا لله". ويقول عن جناح من أجنحة الوضعية المتشددة في وضعيتها: "لا يزال بعض رجال المذهب الوضعي ينادي اليوم قائلاً: هناك إله واحد مقدس يقف في جلاله وعظمته بين أنقاض كل إله غيره، وكل وثن (هو الحقيقة العلمية). وليس له إلا أمر واحد، وقول واحد: وهو أن ليس لكم أن تؤمنوا بإله لأن الإيمان بإله إرضاء للميول الذاتية"³. فالوضعية نقيض لروح الاستقصاء الحر، وذلك لاعتمادها على التجربة المحدودة في إطار زمني ومكاني، واعتمادها على الحس وحده ورفض كل ما هو غيبي، وذلك لضيق أفقها. وهو ما جعل أصحابها يقعون في الخطأ ويعتقدون بأن الحقيقة الجزئية هي كل الحقيقة.

1. المرجع السابق، ص 180.179.

2. إيتين اميل ماري بوترو (1845 . 1921) فيلسوف فرنسي.

3. يحي فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، مرجع سابق، ج 5، ص 62.61

الفرع الثالث: الوضعية المنطقية

أُطلق اسم الوضعية المنطقية على جماعة فيينا التي تأسست في عشرينيات القرن العشرين، وقد تزعمها مورتس شليك¹. وقد اهتمت بالفلسفة التحليلية عموماً وفلسفة العلم والرياضيات، وقد تأثر أصحابها بنظرية أرنست ماخ الوضعية، مع استيائهم من الميتافيزيقا الأكاديمية. وهي تُسمى كذلك بالتجريبية المنطقية أو العملية أو المتسقة، كما ورد في الموسوعة الفلسفية المختصرة².

وتقوم المنطقية الوضعية بالبحث في دلالة الألفاظ، وهل هذه الدلالة ملموسة حسياً، وإلا فهي مرفوضة عندهم. وهذا ما يقوله زكي نجيب محمود في كتابه موقف من الميتافيزيقا: "إن الميتافيزيقي يصف كائنات يزعم وجودها بصفات معينة. فإذا طلبت إليه أن يدللك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات (...) أجابك بأنها ليست مما يُحس (...) وكلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى (...) والميتافيزيقي رجل متحكم لا يدلنا بالخبرة الحسية عن موجداته التي يدعيها. ولا يتركنا أن نحكم على كلامه أنه تحصيل حاصل. وسلوكه في المعرفة يخالف عرف الناس، فلا يبتدئ فيها بشهادة الحواس". ثم يقول: "إذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة والمعنى، وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئاً (...) فكيف وقع هذا الوهم العجيب؟ وكيف نمت تلك الأسطورة الكبرى؟". ثم يجيب قائلاً: "نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية، وهي من الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة فلا بد بأن لها مدلولاً ومعنى. وكثرة تداولها في اللغة ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنه يستحيل أن تكون مجرد ترقيم، أو مجرد صوت بغير دلالة. لكن التحليل يُبين لك أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس، هي ألفاظ زائفة أو هي أشباه ألفاظ كما يسميها رجال الوضعية المنطقية. وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذات الجنيه، حتى يكتسب

¹. مورتس شليك: شغل منصب كرسي فلسفة العلوم الإستقرائية سنة 1922 بعد أرنست ماخ في جامعة فيينا بالنمسا، وأقتيل سنة 1936.

². مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 537.

الظرف قيمة الجنيه في المعاملات، وبعدئذ يجيء متشكك ويفض الظرف ليستوفي من مكنونه ومحتواه، وإذا هو فارغ"¹.

فالوضعية المنطقية تريد هدم الفلسفة المثالية وهدم الميتافيزيقا، ومحاربة الإيمان بوجود الله وكل ما يتجاوز عالم الحس. وهم بذلك يُضيّقون نطاق المعرفة إلى أقصى حد فتحليلهم يستند إلى التجربة الحسية وحدها، وذلك يلغي كل قوى الإنسان العارفة، كالعقل والذوق والحدس والضمير والروح، ولذلك فإن موقفهم هذا فاسد. ويذهب والتر ستيس في كتابه الدين والعقل الحديث إلى أن فلاسفة الوضعية المنطقية يقولون بأن العبارة الأخلاقية (القتل عمل شرير أو سيء) لا تعني شيء سوى التعبير عن انفعال بشري، أو موقف بشري. وللوضعية المنطقية طريقتها الخاصة في استخدام كلمة ذاتية، تجعل نظريتهم تخرج من رحم المذهب الذاتي. والذاتية الأخلاقية ترى أن الحكم على خيرية الفعل أو الشيء من عدمها أو كونه شرا، يتعلق بمشاعر أو ذهنية الإنسان، أو سيكولوجيا الإنسان. وبذلك فالوضعية المنطقية تقول بالذاتية الأخلاقية. والمذهب الذاتي اليوم يضرب بجذوره في الماضي، وبنفس الأسباب التي قادت توماس هوبز إلى الذاتية، وهي علوم القرن السابع عشر، وسيطرت العلم على العقل الحديث². ومن ثم فالوضعية المنطقية تقول بأن العالم ليس فيه نظام أخلاقي، وبالتالي فلا غائية نهائية ولا قيم معنوية، وسنُفصل ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل.

وروح الفلسفة الوضعية والوضعية المنطقية واحدة، فلهما نفس النظرة العامة الشاملة للعالم. إلا أن الوضعية المنطقية شعارها هو أن معنى أية عبارة يتحد مع طريقة التحقق من صدقها. [وقد عُرض هذا الشعار مع عدد من التحفظات التقنية، لكن ظل واحدا من حيث الجوهر، فهو يعني أن العبارة التي لا يُحتمل وجود طريقة للتحقق من صدقها هي عبارة لا معنى لها. غير أن التحقق إما أن يكون عن طريق الملاحظة المباشرة بالحواس، أو عن طريق الاستدلالات غير المباشرة من مثل هذه الملاحظة. وأحد أهم الأفكار الكبرى التي يتفق فيها الوضعيون المناطقة مع أوغست كونت، هي

¹. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993، ص104.105.

². والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص132.

القول بأن جميع العبارات الميتافيزيقية لا معنى لها. وقد كان خصومهم الفلاسفة يؤكدون بأن الوضعية نفسها تنطوي على ميتافيزيقا لا تشعر بها أو لأنها تستند إليها. وذلك يعتمد على المعنى الذي يعطيه المرء لكلمة الميتافيزيقا. فإذا عُرفت الفكرة الميتافيزيقية بأنها تلك الفكرة التي تُشير إلى حقيقة واقعية في النهاية، محتبئة ولا يمكن ملاحظتها أبداً، فالوضعية لا تنطوي ولا تستند إلى أية ميتافيزيقا من هذا القبيل. لكن إذا كان لفظ الميتافيزيقا لا يعني سوى النظرة العامة إلى طبيعة العالم، فإن الوضعية تنطوي على ميتافيزيقا، سواء أكان الوضعيون على وعي بها أو لا، وسواء أنكروها أو اعترفوا بها. ولا بد أن تكون لهم ميتافيزيقا بهذا المعنى، لأن كل موجود بشري مفكر له هذه النظرة ولديه هذه الميتافيزيقا. وليس من الصعب أن نميز طبيعة نظرتهم إلى العالم، إنها نفس نظرة هيوم ونظرة فاينجر¹، فعندهم العالم ليس سوى مجرى من الأحداث، ومن اللغو أن نتحدث عن أي غرض أو نظام أو خطة أو معنى لهذه الأحداث. ومهمة العلم والرياضيات، التنبؤ من مجموعة واحد من الأحداث لا معنى لها بالمجموعة التالية من الأحداث التي لا تحمل معنى أيضاً. وهكذا فإن النظرة إلى العالم التي هي المعنى الداخلي للوضعية السائدة الآن هي ببساطة وجهة النظر الحديثة للعالم، والتي أصبحت بالغة الوضوح عن طريق وجهات النظر التي أعلنها الوضعيون في مجال الأخلاق، ونظرية القيم. فمع العبارة الأخلاقية (القتل عمل خطأ) تجد أن الوضعيين يتساءلون كيف يمكن لك أن تتحقق من ذلك عن طريق المشاهدة؟ فلا يمكن تصورها إذا ما ارتكبت عملية القتل، ولا يمكن له أن يشاهد خطأ هذا الفعل. وهل يمكن لك أن ترى أو تسمع أو تشم رائحة الخطأ؟. ومن ثم فإن العبارة: (القتل عمل خطأ أو قتل الخطأ) عبارة لا معنى لها في الوضعية المنطقية². ولذلك يعتبر البعض الوضعية المنطقية مرضاً لغوياً في العقل.

ويرى بيرى في كتابه آفاق القيمة، أن المنهج الذي تستخدمه الوضعية المنطقية والمستمد من الفيزياء، يخلق مشكلات عديدة لا يستطيع هو نفسه أن يحلها. فالمبحث الرئيسي للوضعية المنطقية

¹. فاينجر: من فلاسفة الوضعية النقدية.

². والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 202.199.

واحتكارها للقب العلم لا يبرهن عليه المنهج الوضعي المنطقي. بالإضافة إلى أنه لا يوجد هناك علم غير الفيزياء يستخدم منهجها. ويكشف صلاح قنصور في كتابه نظرية القيمة، عن بعض التناقضات في موقف الوضعيين المناطق من القيم، ففي الوقت الذي خرجوا فيه من باب أحكام القيمة، عادوا فتسللوا إليها من النافذة، فهم يُسرفون في إنكار المعنى، واحتمال الصدق والكذب في أحكام القيمة. ثم ما يلبث أن يُحاول كل منهم وضع نسق خُلقي يُضمر اعترافا ضمنيا بالقيم وأحكامها، بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقيق. ويُشير يحي هويدي في كتابه الوضعية المنطقية في الميزان، إلى تناقض موقفهم الفلسفي في نطاق نظرية المعرفة.¹

الفرع الرابع: نظرية التطور

تمتد جذور فكرة التطور إلى التراث اليوناني، والذي يُعتبر مصدرا أساسيا للفكر الغربي. ففي الفلسفة اليونانية نجد مذهب التطور عند أمبادقليس² وأرسطو، إلا أنه لم يصبح مذهبا علميا إلا في العصر الحديث، يوم أخذ العلماء يعللون نشوء الأنواع الحية بقانون تنازع البقاء وقانون الانتخاب الطبيعي، وتأثيرات البيئة والوراثة، وقانون التطور الكوني العام. وفي مقدمة الدعاة إلى نظرية التطور الكوني العام هربرت سبنسر، أجمل فيها ما سمي بالمعارف الكونية، ليبين الترتيب المنظم بداية من الأفعال الطبيعية وتطور المجرات إلى تطور الانفعالات البشرية. فكل ما في الكون من الأشياء المادية والعضوية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية ناتج عن تجمع الأجزاء المتجانسة، هذا التجمع يُحد من حركتها ويُثبّت قوتها، فيؤدي إلى التنوع وتباين الصور، ثم إلى التنافر والانحلال والموت ثم إلى التجمع مرة أخرى، وهكذا يحدث التغير والتطور في كل مرة. ومن نظريات التطور توارث المواصفات المكتسبة قال بها لامارك³، وأساسها أن هذه الصفات تتوارث بواسطة الدُّرية، وبذلك تكون تغيرات تطورية.

¹. أحمد عبد الحليم عطية، النظرية العامة للقيمة، دط، 2003، ص 45.44.

². أمبادقليس: Empedocles فيلسوف يوناني من السابقين على سقراط. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص225..

³. لامارك: Jean Lamarck (1829.1744) عالم الأحياء والبيولوجيا الفرنسي، عرف ببحثه في أصل الأنواع الحيوانية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص348.

وبعد أن لاحظ حياة الحيوانات وتطورها قال بأن عندها تدرجا عجيبا في الصفات والتركيب، وارتقاء بديعا متصل الحلقات من أبسط الكائنات الحية إلى أرقاها. فوضع سلم تقسيمي في أسفله أبسط الكائنات قال بأنها ظهرت للوجود لأول مرة، ومنها تطورت الحيوانات عبر الأزمنة الطويلة ووضع الثدييات في أعلاها لاعتبارها أركى الحيوانات. وهو يرى بأن البيئة هي الدافع الأساسي والمسؤول عن التطور وفق مقتضياتها. وهو لا يقول بالصدفة والحظ ولا بمبدأ الانتخاب الطبيعي، فجاءت تفسيراته ذات نزعة مادية. أما دارون، فقد أكد بأن الانتخاب الطبيعي هو السبب الأكبر والمهيء الأقوى لحدوث التغيرات. وقد أسس نظريته على أن الطبيعة هي التي تخلق، وأنه لا حد لقدرتها على الخلق وأنها تختبئ خبط عشواء، وأن عملية التطور بدأت بالكائن الوحيد الخلية وصولا إلى الإنسان. إلا أن هناك حلقة مفقودة بعد القرد، وهو القرد الشبيه بالإنسان، لم تصل إليه الأبحاث ولم تجده الحفريات بعد¹. فالنزعة المادية وإلغاء كل ما هو غيبي والتوجه الإلحادي واضح في هذه الفكرة.

وقد صادفت نظرية التطور بيئة مناسبة، فقد كانت النفوس مهياة لتفسير الحياة تفسيراً مادياً بحتاً، ومستعدة لقبول أي طرح فكري يقودها إلى مزيد من الإلحاد والبعد عن التفسيرات اللاهوتية، مصيبة كانت أو مخطئة. وقد شاعت نظرية التطور مع داروين، ورغم أن نظريته كانت بيولوجية حيث يلعب فيها التحول والانتقاء الطبيعي دوراً هاماً، فإن هذه النظرية استغلت استغلالاً واسعاً في أغلب حقول المعرفة، أخرجت الداروينية عن نطاق العلم البيولوجي وتحول إلى اتجاه فلسفي وإيديولوجي². حتى في السياسة نجد مقولة (البقاء للأقوى) باتت هي التي تحكم علاقات المجتمع الدولي. وفي علم الاجتماع نجد سبنسر يُعالج كل قضاياها وفق رؤية تطورية. وفي الأخلاق وحتى في علم النفس، فإن هذه النظرية قلبت موازين القوى النفسية والعقلية، ولذلك قال غارودي: "وبذلك فقد عالم الإنسان هذا مركزه على يد التحليل النفسي عند فرويد، الذي قدم للإنسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة، ومن الخيوط المتشابكة، أقبلت عليه من كل صوب ومن بعيد جداً، وتكونت النفس

1. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 94.87.

2. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، 219.217.

البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط، وهي عقد قابلة دائما لأن تُفلت من أيدينا وينفطر عقدها"¹. ظهرت تلك العقد في سلوكات لا إرادية ولا شعورية تفتقد للوعي الإنساني، وللفاعل الحر المسؤول. وتطور علم النفس إلى ما يعرف بعلم النفس الرياضي أو الذري، الذي يُترجم المشاعر الوجدانية إلى مجرد تفاعل عصبي لا يختلف عن تفاعل الذرات، ويُحاول قياس التفاعل بلغة الحساب والأرقام. وهكذا فإن تأثير داروين كان بعيدا، مس مختلف الدراسات الإنسانية.

وقد كفرت الكنيسة دارون، لأنه ينفي خلق الله المباشر للإنسان، على صورته كما جاء في سفر التكوين. كما أن القول بالصدفة يلغي الغاية والقصد من الخلق. أما دارون فقد أتهم الكنيسة بالجهل ومحاربة العلم. وانقسم العلماء إلى ثلاث فرق: فمنهم من عارض دارون، ومنهم من أيدته، ومنهم من حاول التوفيق بين نظريته وما يقوله الدين. أما الجماهير فقد استهجنّت في البداية أن تكون أصولها حيوانية، وبعد زمن وجدت فيها الفرصة لمهاجمة الكنيسة، وهدم ما بقي لها عليهم من سيطرة وطغيان. وهذا التغير الغريب لآراء الجماهير كان ورائه الخواء الروحي، وعُزوف الناس عن الكنيسة، وآرائها وموقفها المعادي للعلم والعلماء². وقد وجد اليهود في هذه النظرية الفرصة لإفساد عقائد من يعتبرونهم أميين، وإلغاء ما بقي من دور للدين في حياتهم، وتحريف للقيم والأخلاق.

وهكذا أصبح التوجه الإلحادي المادي هو الأساس لتفسير الوجود. وانتشر ذلك الفكر المادي وتلك التفسيرات في القرن التاسع عشر بأوروبا انتشار واسع. [فالإلحاد قبل الثورة الفرنسية وقبل داروين كان إلحاد فلسفي، وظلت المسيحية تسيطر على قطاعات واسعة من الناس. وبعد سنة 1859م وبعد ما أشاعه أعداء الفكر الديني من تفسيرات باطلة لنظرية التطور، وبعد الاستغلال المغرض لهذه النظرية، ظهر نقص حقيقي في الإيمان. ونشبت معركة فكرية كانت من أعظم المعارك في التاريخ، اشتت فيها أصحاب نظرية التطور في موقفهم، وتطرفوا إلى حد إنكار التصور الديني وإعلان إلحادهم الصريح. وتطرفت الكنيسة فأعلنت كفر كل من لم يقف إلى جانبها. فقد أصبح

¹. غارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983 ص294.

². ينظر القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ج5، مرجع سابق، ص56، 57، 80.

الظاهر بين الناس اصطفاً واضح بين فريقين: أصحاب النظريات والحقائق العلمية إبان عصر النهضة، وأصحاب الدين النصراني المحرف والخرافات. فكانت النتيجة زلزلت الاعتقادات الدينية وانتشار الإلحاد في أوساط واسعة من عامة الأوروبيين بطريقة غريبة وشاذة. وهو ما نستشفه من كلام جيمس جنز في كتاب عالم الأسرار: "إن في عقولنا تعصبا يرجح التفسير المادي للحقائق". ويقول سير آرثر كيث: "إن نظرية النشوء والارتقاء غير ثابتة علمياً، ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان، ونحن نؤمن بها لأنها الخيار الوحيد، وما بعد ذلك هو الإيمان بالخلق الخاص المباشر، وهذا ما لا يمكن حتى التفكير فيه"¹.

ولم تقتصر نتائج تفسير الوجود بنظرية التطور على إنكار خلق الله المباشر للإنسان، بل تعداها إلى إنكار وجود غاية لخلق الإنسان. وأصبح كثير من العلماء يؤمنون بنظرية المصادفة في خلق الكون. فشعر كثير من الناس بالضياع وتزعزعت قيم الحياة عندهم، وانتشر حواء روهي رهيب في أوربا، بعد طغيان التوجه المادي، فقد أصبحت العوامل الطبيعية والعوامل المادية، هي التي تحكم الإنسان. وقد انتقدها جمال الدين الأفغاني ورد على نظرية التطور والمصادفة في رسالة صغيرة (الرد على الدهريين) وقد جاءت في اعتراضات إنشائية لا تحتكم إلى نظريات علمية، لأن نظرية داروين لا تعد كونها احتمالات وأوهام وظنون لا ترقى إلى الحقائق العلمية. إلا أن هذه النظرية كانت مقرر في الدول الغربية بمجموعة من الكتب المتعلقة بنظرية دارون. وهو ما وسع في انتشارها.

ثم عممت فكرة التطور إلى كل عمليات الوجود، وتم تأكيد أنه تطور تحكمه الحتمية والاضطراب. ومن ثم فلا غاية له ولا هدف بعيد. لان تلك العوامل الطبيعية مادية كانت أو حيوانية، غير عاقلة ولا واعية. فأصبح الإيمان بالدين والقيم والتقاليد رجعية وجمود. فرجعت أوربا إلى قول الدهريين فهذا لوبيون يقول: "إن الزمن هو صاحب السيادة الحقيقية فينا، وما علينا إلا أن نتركه يعمل لنرى كل شيء يتحول ويتبدل". وهكذا آمنت أوربا بأن كل تغير هو تقدم وان كان انتكاسة وتقهقر والمخطا. كما وصل هذا الفكر وهذه النظرية إلى العالم العربي والإسلامي، بل قررت في

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، مرجع سابق، ص108.102.

بعض الكتب المدرسية. ويجدر بنا ذكر موقف للمجلس التعليمي بولاية كاليفورنيا الذي اعتبر النظرية مجرد افتراض ذكي عن أصول الحياة على أكثر تقدير. ولذلك دعا إلى تعديل العقائد النظرية المسلّم بها إلى بيانات قابلة للتعديل وفقاً للظروف¹.

أما القرآن الكريم فإنه يبين أن آدم عليه السلام هو أبو البشرية جمعاء، وأنه خلقه الله تعالى من تراب: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿إِن مَثَل عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٩٥، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ السجدة: ٧ - ٨، كما أن الله علم آدم الأسماء كلها لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ البقرة: ١٣ - ٢٣. فالمعرفة البشرية بدأت بموروث نبوي هو من وحي الله تعالى.

وقد ظهرت تطبيقات عديدة لنظرية التطور، فالفاشية² وكذلك النازية، اتخذت من نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبرراً للقضاء على بعض الأجناس البشرية. كما استغلها تجار الحروب للقضاء على العناصر الضعيفة واستبقاء العناصر القوية. وقد استغلتها الماركسية لتطبيقها على تنازع الطبقات في المجتمع الإنساني. وقد ساهمت نظرية دارون كثيراً في هدم عقائد الناس وأديانهم وأخلاقهم. وساهمت كذلك في ظهور تفسيرات مادية للكون.

الفرع الخامس: الماركسية

يؤكد الماركسيون أن الاتجاه المادي في الفلسفة قديم. إلا أن الفلسفة المادية التاريخية الماركسية، ظهرت في القرن التاسع عشر وجذورها ممتدة إلى القرن الثامن عشر. فأحدث من تأثر به ماركس وأنجلز عند صياغتهما الأخيرة لفلسفتيهما المادية، هو الفيلسوف الألماني المادي فيورباخ. والأساس

¹ . المرجع السابق، ص 114، 119، 112.

² . الفاشية مذهب سياسي واقتصادي نشأ بايطاليا، يقوم على السيادة المطلقة للدولة سياسياً، وهي تتدخل في كل مظاهر النشاط الاقتصادي، دون إلغاء رأس المال أو الملكية الشخصية. المعجم الفلسفي لمصطفى حسيبة، ص 372.

الفلسفي للماركسية يُطلق عليه بالمادية الجدلية. والجدل كما يقول أنجلز: "الجدل هو علم القوانين العامة للحركة والتطور والطبيعة والمجتمع الإنساني والتفكير". ويعتقد الماركسيون أن منهجهم الجدلي هو وحده القادر على التفسير الصحيح لعملية التطور. وأن قوانين الجدل الأساسية هي التي تُعطي صورة عامة عن تطور العالم وتغيراته. ويُرجع البعض الطريقة الجدلية إلى أفلاطون، في محاوراته على لسان سقراط ومحاولته الوصول إلى الحقيقة. وقد تطور الجدل حديثاً مع الفيلسوف الألماني هيغل، الذي انتقد المنطق الشكلي الأرسطي، ودعا إلى تخطيه. متأثراً في ذلك بهرقلطس الفيلسوف اليوناني الذي أشار إلى منطق يقوم على الحركة بدل الثبات. فالجدل (الديالكتيك) يقوم على قوانين التداخل والحركة والتحول من الكم إلى الكيف والتناقض. فالطريقة الجدلية تقوم على أساس أن التناقض موجود في الأشياء والأفكار. وأن هذا التناقض هو الخطوة الأساسية للوصول إلى الحقيقة. كما أن كل إثبات لحقيقة معينة يتضمن نفياً لأفراد هذه الحقيقة. والنفي بدوره يتضمن إثباتاً. ومن تلاقي النفي والإثبات ينتج تركيب جديد يتخطى الأمرين معاً. وهو جمع وتأليف للنقيضين، ويمكن أن يكون في ذلك خطوة تقرب من الحقيقة.¹

ماركس وأنجلز قبلًا جدلية هيغل مؤسس المثالية المطلقة، ويقول مصطفى حسبيبة أن هيغل: "يرى تحويل الجدلية كفعل سلبي ليصبح ضمن الصيرورة، ما يجعله محركاً للتاريخ والطبيعة والفلسفة. ولكن ماركس وأنجلز أنزلا الجدلية من السماء إلى الأرض على حد قولهما، فهما يقولان بأنه ليست الروح أو الفكرة هي التي تحدد الواقع ولكن ما يحدث هو العكس. وراحا يطبقانها على دراسة الظواهر التاريخية والاجتماعية وخاصة الاقتصادية. وقد طور لينين وماوتسي تونغ المادية الجدلية لتصبح منظومة فكرية شبه متكاملة."²

ويذهب عبد الوهاب المسيري إلى أن: "المادية الجدلية (أي الديالكتيكية) تجعل مضمون معارفنا انعكاساً للصفات الموضوعية للأشياء. ولكن بلوغ الحقيقة الموضوعية لا يتم دفعة واحدة

1. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 27.

2. مصطفى حسبيبة، معجم الفلسفة، مرجع سابق، ص 155.

وبصورة مطلقة. والقوانين العامة لتطور العالم التي تدرسها المادية الديالكتيكية تسري على كل الميادين المنفردة للنشاط الإنساني. والمادية التاريخية تسحب الموضوعات الأساسية للمادية الديالكتيكية على الظواهر الاجتماعية والتاريخية، ولذا فإن المادية التاريخية تذهب إلى أن الإنسان يظهر نتيجةً لعملية ماديته حركية تفترض أسبقية المادة على الفكر، فحياة الإنسان تتطلب المأكل والمشرب والمسكن والملبس، وهي أشياء لا يجدها جاهزة في الطبيعة فيضطر إلى إنتاجها. وحين ينتج البشر الأشياء الضرورية فإنهم يمارسون لونهاً خاصاً من نمو الحياة، ويدخلون في علاقات فيما بينهم. وفي مجرى إنتاج الخيرات المادية، يتكون الإنسان ذاته بوعيه ونظراته وتطلعاته. وبذلك يشكل الإنتاج المادي الأساس أي اللوحوس أو المطلق، الذي يحدد في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير نمط حياة الناس ووعيهم وفكرهم وحياتهم الروحية، بل والحياة الاجتماعية بأسرها¹.

والفلسفة الماركسية، تركز على الأسس الثلاثة للفكر المادي فهي ترى أن: 1. المادة أصل الوجود. 2. وأن العالم مادي، وهو غير مسبوق في الوجود. 3. ولأن فلاسفة الماركسية يرون أن المادة أبدية، فإن العالم لا يقبل أي إضافة غريبة عن هذا العالم المادي. ولذلك لا مكان عندهم لعقيدة الألوهية والغيبيات. وأن الإنسان بإمكانه معرفة العالم المادي وهو ليس بحاجة للغيب. ومالم يعرفه اليوم سيعرفه غدا ولن يستحيل على معرفته شيء. ويقوم الفكر المادي الماركسي على المقولات الخمسة الآتية²:

1. المقولة الأولى: أسبقية المادة على الفكر والوعي: وهي المرتكز في انطلاق الفلسفة المادية، ومن ثم يذهب الماديون إلى إنكار الروح وكل ما يرتبط بها من عالم الغيب. واعتمدوا على العلم التجريبي ليثبتوا أن النفس أو الروح ما هي إلا صورة من عمل المادة المتحركة. والوعي ما هو إلا انعكاس للعالم المادي، فهو ينتج عن فعالية الدماغ وصلته المادية بالعالم الخارجي عن طريق نهايات الحواس.

1. المسيرى، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 23.

2. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 502-520.

وتنتهي النظرة المادية إلى أن مصدر الإحساسات وكل المشاعر والعواطف هو العالم الخارجي المادي (أي الوسط المادي والظواهر والأشياء المكونة له). والماديون يذهبون إلى القول بأن الوعي يكتسب محتواه وغناؤه من خلال الإحساسات فقط، وكلما كان ارتباط الوعي بالعالم المادي المحيط به أوسع وأكثر تنوعاً كان الوعي أكثر غناً. وهذا جعلهم يوسعون في مفهوم المادة ليشمل جميع الأشياء والظواهر المثبتة في العالم. وأن من أهم خواصها وأبرزها أنها موجودة وجوداً موضوعياً مستقلاً عن ذات الإنسان وفكره. وأن لها عدد غير متناهي من الخواص. وبهذا تكون المادة إذا انقسمت إلى ذرات أو جسيمات، الناتج في النهاية مادة جديدة، لها وجود موضوعي مستقل عن الذات. ثم يؤكد الماركسيون على أن الحركة ملازمة للمادة رغم ما قد يبدو من ثباتها، فهي تتحرك وتتغير وإن لم نشاهد ذلك. أما الفكر فليس كل مادة تتمتع به، لأن الوعي ليس من خصائص كل مادة ومستلزمات. بل نتاج مادة عالية التنظيم، وهو نتاج نشاط الدماغ ووظيفته. من أجل هذا كان التفكير من خصائص الإنسان النابعة من نشوء الشكل الأعلى للمادة خلال عملية التطور التدريجي الذي مر بأحقاب طويلة. والدماغ لا يمكنه أن يؤدي وظيفته العليا إلا إذا عاش صاحبه في مجتمع بشري. وكانت مصطلحات اللغة سائدة فيه. فإذا طرقت سمع الإنسان كلمة معبرة عن معانيها ومضمونها فتجرد في الذهن وتحى فيه مفهوماتها فينبى عليها الأحكام ويستخرج منها النتائج.

وقد طورت الماركسية تعريف المادة، فبعدما كانت المادة كل ما تقع عليه الحواس، عدلوا هذا التعريف ليتواءم مع ما توالى من الاكتشافات العلمية، فقالوا إن المادة هي الوجود الموضوعي خارج الذهن. ومع ذلك فقد تحطمت مع التقدم العلمي كثير من مسلمات النظرية المادية. وكان تفجير الذرة في القرن العشرين، كالصاعقة على أركان المذهب المادي ومقوماته فقد سقطت أولى قضايها حول المادة وكنهها. فالمادة أصبحت تعرف عند علماء الذرة على أنها صورة من الطاقة. والذرة التي تنحل عناصرها تفنى تماماً وتفقد كل صفة للمادة بما في ذلك الثقل الذي هو صفتها الأساسية. فالميزان يعجز عن وزنها، ولا شيء يستطيع أن يعيدها إلى حالة المادة، فقد اختفت في عظمة الأثير. والحرارة والكهرباء والضوء تمثل آخر مراحل المادة قبل اختفائها في الأثير. وهنا يطرح سؤال عن ماهية

الأثير؟ وتحت أي الحواس يقع؟ وهنا يؤكد بعض العلماء غير الماديين أن الأثير ليس نوع من المادة فهو غير مادي.

والفوارق الذاتية القائمة بين أجناس المادة وأنواعها الكثيرة، تؤكد بطلان جدلية التطور في كل شيء. ومن الواضح كذلك أن ظواهر كل نوع من أنواع المادة منحصر ضمن نطاق لا تتعداه. وهو ما يمنع ظواهر المواد وخواصها المتنوعة والمختلفة من أن تتمازج وتتحد وتتشابك. وهو ما سماه الفلاسفة من قبل بالماهية والجوهر. ثم وصل العلماء التجريبيون إلى وجود الخطأ والاحتمال في القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء، وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات. ويتضح لنا مدى تغير الحركة وتذبذب الصفات التي تميز المادة، بحيث يستحيل أن تكون أصلاً أو أن تكون سابقة للفكر أو فاعلة فيه فعل خلق وإنشاء من عدم. فليست المادة إلا صورة من الطاقة تفقد أكثر صفاتها وتحلل وتفنى تماماً. ومن ثم فلا ثبات للمادة. وأصبحت القوانين الطبيعية تقريبية احتمالية شأنها شأن النظريات الإنسانية. واضطرت الماركسية للاعتراف بالنسبية والتقريبية والخطأ. وحاولت ترقيع الفتوق الكثيرة التي أبرزها علماء الطبيعة في نظرياتها. ولكنها فشلت وتداعت الماركسية علمياً لأنها لا تملك قواعد حقيقية.

2 المقولة الثانية للماركسية: القول بقدوم العالم في المادية: فالمادة عند الماديين غير متناهية، ولذلك نجدهم يقولون بقدوم العالم وأدلتهم في ذلك: أن المكان لا نهاية له ولا حدود، وأن الزمان سرمدي لا أول له ولا نهاية له. والدليل الثاني عند الماديين الماركسيين أن كوكب الأرض ليس إلا حبة رمل في المحيط الكوني الذي لا شواطئ له. ثم هم يقولون أنه لو قُدر لهذا الوجود ابتداء لوجدنا أنفسنا نقول بضرورة وجود الخالق الذي يجب من وجهة نظرهم عدم صرف الفكر إليه سلفاً. إلا أن في دليلهم عن لانهاية المكان وسرمدية الزمان تناقض، ذلك أنهم يعتبرون كل من المكان والزمان شكلين من أشكال وجود المادة. وذلك يعني أن المكان والزمان تابعين للمادة وليس العكس. فإذا كانت المادة لانهاية وسرمدية كان المكان لا نهائي والزمان سرمدي.

3. المقولة الثالثة (القول بوحدة الأضداد في عناصر الوجود وحركة الأشياء): يعتقد الماديون أن وجود الأضداد في وحدة ذاتية، إنما هو ضمن المادة وأجزاء المادة. ويعتقدون أن تصارع الأضداد فيما بينها هو الذي يسير المادة نحو نهجها في الفكر المادي، وهو التطور من كيفية بدائية بسيطة إلى كيفية أشد تعقيدا. وهكذا إلى ما لا نهاية. وقد قال بصراع الأضداد أرسطو، لكنه صراع بين الأضداد الخارجية، ورغم ذلك فقد أقام أرسطو فلسفته على مبدأ عدم التناقض. كما أن العلم كل يوم يكشف أن الحركة صفة للمادة، والحركة دلت على التغير والانتقال من حال إلى حال. وهذا يتنافى مع الأزلية التي يقولون بها للمادة، لأن كل متغير حادث، وأطوار المادة حتى بفعل التناقض الذي يقولون به، يدل على حدوثها. والحادث لا بد أن تسبقه إرادة تقرر حدوثه. كما أن العلم يكشف عن تهافت براهين الماديين عن التضاد. فمن أشهر أمثلتهم الجسم الحي، فهم يرون أنه يتجدد ويتغير في كل يوم ويرون في هذا تضاد الموت والحياة. إلا أن العلم كشف أن الخلايا التي تموت من الكائن الحي تتجدد بخلايا أخرى، وليس هناك موت وحياة لنفس الخلية في نفس اللحظة. فلا يصح الكلام على تناقض إلا إذا استوعب الموت والحياة جميع خلايا الكائن الحي في نفس اللحظة.

4. القول بصراع الأضداد: وهو نتيجة تطبيق كارل ماركس لقوانين هيغل في الجدل على المادة. كان ذلك منذ أكثر من قرن من الزمن. حينها كانت تعتبر الذرة هي وحدة الكون كله. ولم تكن المادة معروفة إلا بخواصها. وقد سمح لهم ذلك التعدد واختلاف تأثير مواد بعضها ببعض، بأن يُقال إن ثمة تناقض بالطبيعة أو المادة. إلا أنه بعد النصف الثاني من القرن العشرين، أصبح من المعلوم أن الذرة تتكون من ثلاث عناصر: عدد من الالكترونات (شحنتها سالبة) يساوي عدد البروتونات (شحنتها موجبة) ويساوي عدد النيوترونات (شحنتها معتدلة). وبالتالي فالذرة في حالتها العادية متزنة لا تناقض فيها ولا صراع.

كما أن الماديون كانوا يستندون ضمنا إلى قانون نيوتن، الذي جعل من القصور الذاتي نقيضا متصارعا مع الجاذبية. فاعتبر الماديون أن كل شيء فيه قوة جذب وقوة طرد، أي أنه يجمع في باطنه نقيضين. فلما عدلت قوانين نيوتن بنظرية النسبية لأنشتاين، تبين أن الجاذبية ليست قوة وأنها

ليست نقيض القصور، بل هما وحدة واحدة. وبعد أن كان العلماء يعتقدون أن الطبيعة قائم على عنصرين هامين هما: المادة والطاقة وأن بينهما تناقض، أثبت العلم بعدها أن المادة ليست إلا طاقة مركزة، وأن الطاقة هي مادة تسير بسرعة الضوء. وأبطل العلم فكرة أن المادة الخفيفة نقيض المادة الثقيلة، وأن الأبيض نقيض للأسود، وأن الحار نقيض للبارد، وأن السائل نقيض للجامد. فالمادة يمكن أن تتحول من السائل إلى الجامد، ويمكن أن يحدث العكس. ويمكن لنوع من المادة أن يتحول إلى نوع آخر، وذلك بتعديل وترتيب مكونات الذرة من الكتلونات وبروتونات. هذه الذرة ليس فيها صراع ولا تناقض داخليين، وجميع الأنواع قامت نتيجة إندماج الذرات وتأثيرها في حركتها الدائمة. ونتاج هذا التأثير المتبادل هو التغير الذي يدل على الحدوث. والحدوث يدل على أسبقية الفكر على المادة. ولم يعد من الممكن القول بأن حركة المادة جدلية. ولم نعد بحاجة إلى الجدلية لتفسير تحول المادة من نوع إلى آخر.

5. القول بنفي النفي: يعتقد الماديون أن كل مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي أو الفكري، تعقبها أخرى هي أرقى منها وأسمى. فالمرحلة اللاحقة تعتبر نافية للسابقة، والأولى بدورها نفي وسلبا لللاحقة، والأولى أدنى وأحط منها، بينما اللاحقة أعلى وأفضل. وعلى ضوء مثل هذه الأسس ذهب الفكر المادي الماركسي يفسر التاريخ. فمراحل تطور الحياة الاقتصادية بدأ بنظام المشاعية البدائي يأتي بعده نظام الرق، ثم النظام الإقطاعي ثم النظام الرأسمالي ثم النظام الاشتراكي، وأخرها النظام الشيوعي وهو أفضل النظم وأحروها. أما بالنسبة للحياة المعرفية فمراحلها ثلاث بدأت بالمعرفة اللاهوتية الدينية ثم المعرفة العقلية وأفضلها المعرفة التجريبية الوضعية.

ومن الواضح في قانون نفي النفي تأثير نظرية التطور والانتخاب الطبيعي لداروين. هذا القانون بُني على فرضيات وتخمينات وتعميم لحالات وحقب تاريخية، وقد أثبت البحث عدم علم ماركس بالكثير من المجتمعات الإنسانية وتاريخها. وقد ورط ماركس نفسه بقراءة المستقبل، وثبات مراحل الحياة الاقتصادية، والتأكيد على أفضلية النظام الشيوعي، الذي أثبت الواقع والتجربة فشله ولم تثبت مراحلها. فظهرت الفلسفة الماركسية وكأنها خرافة بعيدة عن الدقة العلمية. كما أن فكرة

التطور نحو الأفضل باطلة، ذلك أن الطاقة إذا تحولت فإن ذلك يتم غالبا من الأعلى إلى الأدنى، ومن الأقوى إلى الأضعف. فمثلا طاقة النور وهي الأغنى تتحول إلى طاقة حرارية إذا تعرضت لسطح بارد أسود، في حين لا يحدث العكس. كما أن خلايا جسم الإنسان تتجدد باستمرار ولكن ضمن خط عام يتجه نحو الركود والانححاق، لا كما تدعي قواعد الجدل المادي في تفسيرها للتاريخ الإنساني والوجود.

الفرع السادس: الوجودية

الوجودية مذهب ظهر في أوروبا إثر الصراع بين تيارات رجال الدين داخل الكنيسة (من المحافظين والليبراليين)، وما وصلت إليه تعاليمها من الفقر الروحي. ولذلك تسمى الوجودية بالأرثوذكسية الجديدة، وأول من ناد بذلك هو كيركغارد¹ الذي عاش صراعات روحية قاسية، انتهت به إلى القول بأن الفرد المسيحي لا بد له من قفزة إيمان ليحصل على علاقة صحيحة مع الله، ويجب ألا يتطلع إلى سلطة خارجية من خلال الكنيسة أو الكتاب المقدس أو الفلسفة، حتى لا يقع الإنسان فريسة التناقض بين الزمن والخلود، وأكد أن العقل لن يسعفه فما عليه إلا أن يؤمن². وبعد انتشار النزعة المادية الحسية وإنكار الغيبيات، أثار أصحاب الوجودية قضية الوجود والعدم، فإذا كانت الموجودات إما محسوسة مشاهدة أو موجودات منطقية عقلية. فإن العدم لا معنى له عند سارتر³، إلا من جهة ما هو نفي شيء أو فقدان شيء، فلا وجود للعدم بذاته وإنما يعود إلى تصور الإنسان له، والقصد هو إنكار الحياة الأخروية. والإسلام يؤكد أن فكرة العدم المحض بالنسبة للإنسان غير صحيحة، وأنه سيحيى حياة أخروية بعد حياته الدنيوية. وأساس مفهوم الوجودية عند أقطابها وخصوصا سارتر، هو أن يُحقق الإنسان ذاته ويسبر غور نفسه، وألا يرد نفسه عن أي شيء

1. كيركغارد: Soren Kierkegaard (1813.1855) فيلسوف دانيماركي والرائد الأول للوجودية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص236.326.

2. القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ج5، مرجع سابق، ص68.

3. سارتر: Jean Paul Sartre (1905.1980) فيلسوف وأديب فرنسي، ينتسب إلى المذهب الوجودي. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص563..

تشتهيه. ليحقق الشخصية التي ينتهي إليها دون رقيب، وليشعر بوجوده حرا طليقا. ولذلك اتخذت الوجودية طابعا من التفلت والعصيان، وتقديس الإنسان لنفسه أولا وأخيرا. وأن يرتع في المعاصي واقتناص الشهوات كما يحلوا له، دون الخوف من حسيب أو رقيب أو عُرف. ولهذا فقد مثل هذا المذهب الفوضوية في أكمل صورها. والملاحظ أنه يوجد بين الوجوديين اختلاف في نظرهم إلى أنفسهم وإلى الله تعالى أو الدين. ويُقسم البعض الفلسفة الوجودية المعاصرة إلى ثلاثة¹:

1. الوجودية المسيحية: ويمثلها كيركجارد المسيحي. ومفادها أن قلق الإنسان يزول بالإيمان بالله تعالى. وهذه الوجودية هي إحدى المراحل التي مرت بالمفاهيم الأوربية.
2. الوجودية الملحدة: ويمثلها هيدجر² وسارتر. ومفادها أن الإنسان له مطلق الحرية في اختيار ما يريد ويوجده، مما يترتب عليه قلقه ويأسه.
3. الوجودية التي يمثلها جاك مارتين³ المسيحي، والتي أقامها على فلسفة توما الأكويني⁴. ويرى فيها أن الفلسفة تعتمد على العقل وحده، أما اللاهوت فيعتمد على الوحي دون أن ينكر العقل. وزعم أن الإيمان بالله يحد من الرغبة في الوجود، ويحد من الخوف من العدم.

وقد اكتسحت الوجودية الأوساط الغربية وخاصة في فرنسا، مع غيرها من المذاهب التي تنادي بالانفلات والتحرر، من تلك الأوضاع البائسة التي خيمت على الأوربيين، طوال سنوات عديدة، فوجدوا في الوجودية الحرية بعد الكبت الذي عرفوه في عهد الباباوات والإقطاعيين

1. غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، المكتبة العصرية، جدة، ط1، 2006، ص 861،867،868

2. هيدجر: Martin Heidegger (1889.1976) وهو ألماني ويعتبر المؤسس الحقيقي للوجودية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص597..

3. جاك مارتين: Jaques Maritain (1882.1975) فيلسوف فرنسي توماوي النزعة. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص424..

4. توما الإكويني: Thomas D.Aquin (1225.1274) فيلسوف إيطالي، من أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، له تأثير كبير في الكنيسة الكاثوليكية والفكر المسيحي عموما. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج1، ص426..

والسلطات المستبدة. وبعد الحروب العالمية وما نتج عنها من خراب ودمار وتسيب، وانتشار البطالة واستغلال الأغنياء للضعفاء والفقراء، الذين عاشوا الأحداث المؤلمة والأحزان المتوالية. فكانت فرصة لانتشار الوجودية، خاصة بين الشباب والمراهقين من المعدمين والمترفين على حد سواء، نظرا لما تدعوا إليه من الحرية وإطلاق العنان للشهوات والرغبات دون رقيب، في ضل الجهل المطبق بالدين وانتشار العقائد الباطلة، التي لا تتفق مع العقل ولا مع الواقع¹. وهو ما جعل الوجودية الملحدة هي الأكثر انتشارا في الأوساط المختلفة، والتي ارتبطت أكثر بالنزعة المادية والإلحاد.

والوجودية كما جاء في المعجم الفلسفي، تيار فلسفي يُعلي من قيمة الإنسان إلى مكانة تناسبه، ويؤكد على تفرد، وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار. ولا يحتاج إلى مُوجه خارجي، وذلك يتطلب غياب أي تأثير مباشر لقوة خارجية (كالإله)، ليتمكن الإنسان من الاختيار وتكون معتقداته خارج أي نظام مسبق. وهذه الطريقة الفردية للتعبير عن الوجود هي الطريقة الوحيدة للنهوض فوق الحالة المفتقرة للمعنى المقنع (كالمعاناة، الموت وفناء الفرد)². والوجودية على حد قول زكي نجيب محمود فهي: "بشعبتها المؤمنة والملحدة، تركز على أن يكون الإنسان فاعلا حرا مسؤولا عن فعله، فلا تُعني نفس عن نفس مسؤولية الفعل شيئا"³. وهو ما جعل الوجودية في النهاية ترتبط بفكرة الإلحاد، ورفض للموروث الديني.

ويذهب غارودي إلى أن الوجودية في أسلوب مواجهتها للعالم، تمثل صورة من صور الفردانية اليائسة. والوجودية أبرزت الذاتية ومسؤولية الإنسان والحصر النفسي الذي يصيبه أمام فعل الاختيار. وقد ذهبت الفلسفة الوجودية إلى ذلك بعد أن سادت النظم العسكرية إبان الحرب (الحريين العالميتين)، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلرية، وانتشار مآسي الاشتراكية البيروقراطية التي أنكرت فردانية الفرد. والوجودية بتأملها في الذات ملئت ذلك الجيل بالنشوة، بعد أن فقد شعوره بكرامته

1. غالب عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 860.858.

2. مصطفى حسبية، معجم الفلسفة، مرجع سابق، ص 680.

3. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، مرجع سابق، ص 60.

الشخصية إبان الحرب. ولم تكن الوجودية مجرد تصور للعالم، بل كانت موجة جديدة اكتسبت أرضاً خصبة في الأدب والتقاليد عقب الحرب، استمرت بعدها لسنوات كثيرة.¹

ويرى العقاد أن الوجودية في حقيقتها وجوديات كثيرة، تتشعب في كل ناحية من نواحي النظر والاعتقاد. تلتقي في قاعدة واحدة فقط هي الاعتزاز بحق الفرد في الوجود. فالوجود عند الوجوديين هو الكيان الثابت الذي تصدق عليه صفة الوجود الصحيح. إذ لا وجود في غير الذهن للأنواع والأجناس والفضائل والأقسام. ولكنها كلها أفراد متفرقة هي الموجودة بذواتها دون ما يطلق عليها من الأسماء والماهيات في اصطلاح المنطقيين. وليس على الفكر حرج كما يقول العقاد، أن يدحض زعم الزاعمين بوجود الفرد وبطلان وجود النوع في الحس والعيان. والنتيجة أن الفرد مسؤول وأنه صاحب الحق والواجب على قدر هذه المسؤولية، وحرى به ألا يدين لسلطان غير سلطان الضمير، لأنه يُحاسب على أعماله ونياته، ولا يُعني عنه أمر الجماعة ولا أمر ذوي السلطان. وذلك هو حق العقل في الإسلام، بل هو فيه واجب العقل كما يقول العقاد، فلا يُعنيه أن يعتذر منه بطاعة السلف أو طاعة الجماعة أو طاعة الرؤساء والأحبار. وقد أكدت العقيدة الإسلامية على هذا الحق وهذا الواجب، فوصل العقل الإنساني إليه قبل ظهور الجدل العقيم الذي يُفترق بين وجود الذوات ووجود الماهيات.²

ويؤكد روجيه غارودي أنه لما بدأ النظر فيما تُقدمه الفلسفة الوجودية على مستوى البناء المعرفي، ظهر قصورها المزدوج (نظرياً وعملياً). وقد فشلت فلسفات الوجود في إقامة علوم إنسانية، وذلك لأنها اعتمدت اعتماداً كلياً على الذات فقط، واستغنت عن الموضوعية عند البحث في العلاقات الإنسانية. وظهر أن التحليل البنائي وإيجاد الأنظمة البنائية أفضل في تحقيق وضع ثابت للعلوم الإنسانية، من ناحية التفسير والفعالية العملية، لا يقل عن وضع العلوم الطبيعية.³ فالوجودية

1. غارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص 297.

2. العقاد، التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر، ص 138.

3. ينظر غارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص 298.

بدأت مع كيركارد كمحاولة لإشباع حاجات الذات والروح البشرية، إلا أنها انحرفت بعد ذلك إلى أفكار من قبيل العدم واللاغاوية والعشبية، متأثرت بالبيئة الغربية التي استحكمت فيها النزعة المادية. وقد تكون الوجودية الملحدة نتيجة انهزام أصحابها أمام واقع يُهمل الروح وتغيب فيه إمكانية تحقيق الذات، ولا يهتم في الغالب الأعم إلا بمطالبها المادية.

الفرع السابع: البرغماتية:

ظهرت هذه الفلسفة بالخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية أواخر القرن التاسع عشر، مع الفيلسوف والمفكر الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس¹. ثم طورها الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليم جيمس، الذي نالت كتاباته إهتماما كبيرا، وشهرة واسعة في الأوساط الفلسفية. وكان له أثر واسع في الفكر المعاصر. ثم جاء الفيلسوف الأمريكي جون ديوي وطبقها في مجالات عديدة فطور هذه الفلسفة وحاول أن يضع منطقا للتفكير البرغماتي. وتذهب البرغماتية في نظرتها الكبرى، [إلى أنه ينبغي علينا أن نعتنق المعتقدات على أنها صحيحة، أيا كان نوعها في أي موضوع، ما دامت لها مميزات سوف تظهر على المدى البعيد. وكل إنسان يميل بالطبع لاعتبار آراءه في أي موضوع لها أعظم الفائدة. فالمزاج كما يقول وليم جيمس، هو الذي يحسم المشكلة، وهو الذي ينبغي أن يحسمها. وهنا يمكن أن يظهر البرغماتيون في جانب الدين أو ضده، تبعا لمزاج الفيلسوف البرغماتي. ولذلك كان وليم جيمس هو الذي أنتج النسخة الدينية من المذهب البرغماتي. في حين أنتج جون ديوي الصورة الطبيعية (المنفعة المادية)]².

أما منهج بيرس البرغماتي فهو منهج عملي، [يرى بأن التفكير الإنساني يجب أن يسير على نفس الأساس الذي يسير عليه العمل في معامل الطبيعة، فكما أن الفكر في المعمل لا بد أن تكون له نتائج مشاهدة، فكذلك المعرفة لا قيمة لها إلا إذا كانت ذات نتائج عملية يمكن مشاهدتها. أما

¹ . تشارلز ساندرز بيرس: Charles Peirce (1839-1914) فيلسوف ومفكر أمريكي. أرسى دعائم الذرائعية، معجم الفلاسفة لجورج طريشي، مرجع سابق، ص220.

² . والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص173.

مذهب وليم جيمس فهو تجريبي متطرف أو حسي متطرف، يميل إلى التجارب والجانب العملي، فهو يسعى بمذهبه هذا إلى خدمة الغايات الإنسانية الحسية، فكان أقرب إلى الحياة الأمريكية، وذلك ساعده على الانتشار فيها. فالمعرفة عنده ليست إلا أداة أو وسيلة لتيسير أسباب الحياة في العالم. والفكرة تكون صحيحة وصادقة عقلا، إذا كان الاعتقاد بما يجلب منفعة وفائدة للحياة. وهو من ناحية يرى بأن للاعتقاد الديني في الله فائدة على المؤمن، من سكينه وطمأنينة وتفاؤل، وهذا ما لا يعرفه غير المؤمن في قلبه وتشاؤمه. ويرى من ناحية أخرى بنظرة مادية أن الأحكام والقواعد الأخلاقية متطورة مع الزمن، ولا ثبات لها إلى أن ينتهي الإنسان على الأرض. أما جون ديوي فإنه تجريبي يعتبر التجربة هي الأساس الوحيد للمعرفة، فأساس مذهب هو النشاط العملي. فهو فيلسوف طبيعي يحتقر الميتافيزيقا ويهاجم الدين، وكل ما له من سلطان على العقل. ولذلك يعتبر الأحكام الأخلاقية متطورة، لأن العقل الإنساني لم يعرف الحقيقة الكاملة، كما أن الحياة متطورة ومتجددة، وقد تصبح الحقائق القديمة غير قابلة للتطبيق فتحل محلها حقائق جديدة يمكن تطبيقها¹.

فالحقيقة المطلقة محال في المذهب البرغماتي. [إلا أن بيرس قال بإمكانية القول بالحقيقة الموضوعية. وفي كتابه تثبيت الاعتقاد يرى بأن الاعتقاد فكرة أو حكم يمكن أن يكون أساس لعمل، فإذا ما وصلنا إلى نتائج غير متوقعة فإنه يؤدي إلى الشك، لبدأ البحث عن فكرة أخرى وهكذا حتى تتطابق الفكرة مع النتائج العملية الملموسة، ما جعله ذو نزعة مادية. فالاعتقاد عند بيرس نسبي، ويؤكد النقاد على أن ذلك جاء كردة فعل على نزعة التزمت المسيطرة في أوروبا. ولذلك جاء منطق بيرس أقوى من مقصده. وهذا ما دفع وليم جيمس إلى السير مع المنطق والتحرر إلى حد ما من المقصد. فربط بين الحقيقة من جهة وبين الذاتية والفردية والنفعية من جهة ثانية. والعمل هو مقياس الحقيقة، أما الفكرة فلا تكون صادقة إلا إذا كانت نافعة. فإذا علمنا أن تقدير النفع من الضر يختلف باختلاف الحالة والفرد، فإن الحقيقة والأحكام تبقى دائما نسبية ولهذا ينكرون المطلق. ليبقى الكون في حالة تمزق وتشفتت إلى وحدات جزئية، لا يمكن جمعها في إطار كلي. وبالتالي فإنه من حق

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص191.195.

الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التي تستهويه. وبهذه النزعة الإلحادية تكون البرغماتية الترجمة الأمينة لازدهار النظام الرأسمالي¹. فالبرغماتية حملت معها النزعة المادية، وامترجت بشدة في كل مفاصل الفكر الغربي وقيمه ونظمه ومنظوماته.

الفرع الثامن: الرأسمالية البيئية التاريخية للفكر المادي:

يُشير مصطلح الرأسمالية بشكل عام إلى نظام اقتصادي، [تكون فيه وسائل الإنتاج ملكية خاصة للأفراد أو الشركات الخاصة التي تعمل بهدف الربح. ويكون التوزيع والإنتاج وتحديد السعر محكوم بالسوق الحرة والعرض والطلب. فالرأسمالية نظام اقتصادي ذو فلسفة اجتماعية وسياسية، يقوم على أساس تنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها، متوسعا في مفهوم الحرية. وبحسب ماركس وحتميته التاريخية، فإن الرأسمالية هي ثمرة التطور الصناعي، والنقلة النوعية في وسائل الإنتاج. والرأسمالية تنظر إلى الإنسان على أنه كائن مادي، وتتعامل معه بعيدا عن ميوله الروحية والأخلاقية، وقد دعت للفصل بين الاقتصاد والأخلاق]². فالنزعة المادية أساس النظام الرأسمالي.

وتعمل الرأسمالية كنظام اقتصادي، على تملك الأفراد والشركات للأموال وكل وسائل الإنتاج، والسعي لتحقيق الأرباح بكل الوسائل، المشروعة منها والغير مشروعة (فالغاية تبرر الوسيلة). وهي تعمل على نشر التجارة وفتح الأسواق في كل أنحاء العالم، لبسط نفوذ أصحاب رأس المال والشركات والدول الرأسمالية. فهي لا ترى في الإنسان إلا كونه منتج أو مستهلك. ومن ثم تكون الرأسمالية المأوى والبيئة التاريخية للفكر المادي. وهي تقوم على أربعة قوانين³:

1. قانون البحث عن الربح: فإذا كانت غاية النظام الاشتراكي سد حاجات البشر، فإن غاية النظام الرأسمالي هي تحقيق الأرباح وتكديسها عند أصحاب المشاريع والشركات. ولذلك فإن أول ضحايا

¹. المرجع السابق، ص 197.199.

². مصطفى حسينية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 228. 234.

³. فتحي يكن، كيف ندعو إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 16، 1997، ص 81.78.

هذا القانون هم العمال والمستهلكون، فهي تسعى إلى زيادة الأرباح على حساب أجورهم، وكما تعمل على ابتزاز العمال واستغلالهم، حتى أصبحوا سلعة يخضعون لقانون العرض والطلب.

2. قانون المنافسة والمزاومة: فكل واحد من الرأسماليين يسعى للاستثمار بالربائز والأسواق والأرباح.

3. قانون التمرکز على الإنتاج وحصره: حيث تسعى الشركات الكبرى لتصفية الشركات الصغرى أو المتوسطة وذلك بشراء أكثرية أسهمها أو عن طريق المنافسة الشرسة المؤدية إلى إفلاسها وأختيارها كليا. وكذلك تفعل الدول الرأسمالية حيث تسعى لاحتكار أسواق الدول المستوردة، بل كثير من الحروب تكون ورائها صراع الدول ولوبيات رأس المال، وتنافسها على الأسواق وفرص الاستثمار.

4. قانون السعر المنخفض: حيث يتم استبدال اليد العاملة بالآلة، فتتخفض تكلفة الإنتاج مع ثبات لهامش الأرباح وزيادة في المبيعات.

والنظام الرأسمالي نظام عالمي واحد، ويقسم الدول إلى مجموعتين، دول المركز ودول الأطراف المحيطة. ويكرس هذا التقسيم تبعية دول الأطراف (اقتصاديا وسياسيا) لدول المركز¹:

1. دول المركز: وهي الدول الرأسمالية المتقدمة، ويقوم اقتصادها على وسائل الإنتاج (للمستهلك).

2. دول الأطراف المحيطة: وهي الدول النامية التي اندمجت في النظام العالمي على مر التاريخ الرأسمالي، دون أن تنمو وتتحول إلى مراكز. ويقوم اقتصادها على الاستخراج والتصدير، والتملك واستهلاك منتجات وصناعات دول المركز.

الفرع التاسع: الليبرالية

الليبرالية في المعجم الفلسفي لمصطفى حسيبة: "لون من ألوان الفلسفة السياسية، ظهرت في ضل الرأسمالية. والليبرالية تضرب بجذورها في مذهب جون لوك وفلاسفة التنوير الفرنسيين. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت الليبرالية تمثل البرنامج الإيديولوجي للبرجوازية الفتية، التي

¹. سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، سلسلة عالم المعرفة، ع198، 1995، ص 136.

كانت تُناضل ضد بقايا الإقطاعية، وتلعب دوراً تقدمياً شعبياً. وهي تدعو إلى حماية مصالح الملكية الخاصة وتوفير المنافسة الحرة والسوق الحرة. وترشيع مبادئ الديمقراطية وإشاعة الحياة الدستورية، وإقامة الأنظمة الجمهورية¹.

فالليبرالية إجمالاً هي الإيديولوجية السياسية، [التي تُطالب بمجال واسع لممارسة الأفراد لحرياتهم، دون تدخل بعضهم في أفعال البعض، ولتحقيق تصوراتهم للحياة الطيبة، دون تدخل الدولة فيها إلا بما يحفظ هذه الحريات. لذا لجأ المنظرون الليبراليون إلى التفريق بين: ما يسمونه قيم جوهرية، وهي تتعلق بتصورات الأفراد للحياة الطيبة الخاصة بهم. وبين ما يسمونه بالقيم الإجرائية، وهي قيم عامة تنظم تحصيل هذه القيم الجوهرية. ثم جعلوا دور الدولة ينحصر في تحديد هذه القيم الإجرائية العامة. وهذا يعني أن الليبرالية تفصل بين الجانب السياسي الذي تنهض به الدولة (وتمثله في الغالب مبادئ الحق والعدل). وبين الجانب الأخلاقي الذي يستقل به الأفراد ويختلف باختلافهم (وتمثله مبادئ الدين والخير). لذا تكون الليبرالية هي الإيديولوجية السياسية، التي احتضنت التعددية القيمية احتضاناً يُقويه نذرها لكل تأسيس لمبادئ التجمع السياسي على وجود مقصد غيبي للعالم. كما ينبذه مظهر العقلنة الذي تجلت به الحداثة. ولا تكتفي الليبرالية بالفصل بين السياسة والأخلاق، بل تتجاوز ذلك إلى جعل الجانب السياسي مقدماً على الجانب الأخلاقي. وإلى حصره في القيم الليبرالية، كالعدل والحرية والمساواة وحدها. مغالية في التمسك بها إلى حد التسلط على الشعوب باسم هذه القيم². ومن ثمَّ أهملت باقي القيم والمبادئ الأخلاقية الأخرى، التي تعارفت عليها الشعوب ونظمت بها جوانب حياتها وتعايشت بها. بل الواقع والممارسات لتلك المؤسسات والأنظمة التي تدعو لليبرالية وقيم العدل والمساواة والحرية نجدها تستعملها مع سياسة الكيل بمكيالين، وفي إطار تحقيق مصالحها فقط، بل تتغاضى عن المطالبة بها والدفاع عنها إذا تعارض ذلك مع مصالحهم المادية.

1. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 549-550.

2. طه عبد الرحمان، تعددية القيم حدودها ومداهها، جامعة القاضي عياض، المغرب، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط 2001، ص 1، 2019.

والنظام الليبرالي يعمل للتوسع في العالم أفقياً وعمودياً، بحثاً عن الأسواق والأرباح، ويعمل على تطويع الفضاءات الاقتصادية الأخرى، استثماراً وإنتاجاً واستهلاكاً. لتتوافق مع المنظومة الليبرالية الجديدة. وتتحول مرجعية اقتصاد السوق بموجب ذلك إلى مرجعية كونية معممة، مخترقة لكل الممانعات التي قد تدفع بوجهها هنا أو هناك، بالشكل أو بالمضمون. ولذلك تم خلق مؤسسات كونية كمنظمة التجارة العالمية، وتقوية نفوذ مؤسستي بروتن وودز وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغيرها، وتعميم سياسة التحرير والخصوصية، وفتح الأسواق والقطاعات الإنتاجية العمومية وغيرها، وكل ذلك من أجل تعميم النموذج الليبرالي الغربي¹. وكل ذلك لجمع الأرباح والأموال ولو كان ذلك على حساب القيم الإنسانية والأخلاقية.

وفي المفهوم الليبرالي يجد غارودي أن الدولة لا تتدخل في الدين وطقوسه وعقائده، وتلك الحرية المكفولة للدين متعلقة بالعقائد وليس الإيمان. حيث يكون هناك تسامح كامل فيما يتعلق بالعقيدة كونها طريقة في التفكير، ولكن سيكون محظور على الإيمان الذي هو طريقة للفعل، أن يؤثر على الأبنية العينية للعالم، وفق مصالح الأفراد والجماعات. ويكون هناك حرية في أداء الطقوس والعبادات، على أن ينحصر كل ذلك داخل المعابد، أما خارجها فلا بد أن يخضع الجميع للنظام القائم، فلا يؤثر ما يؤمنون به في النظام الذي حدد على المستوى العملي كل العلاقات الإنسانية.²

الفرع العاشر: النظام الديمقراطي

ظهر النظام الديمقراطي في الغرب كبديل لرفض الجماهير للأنظمة السابقة. [فقد أسس القرن الثامن عشر لقاعدة مفادها أن حقوق الملوك الإلهية، لا تنسجم مع التعبير الحر عن الآراء حول الدين. الأمر الذي أدى إلى إحداث تغييرات على هذا المستوى في بلدان أوروبا، ليس بشكل شامل ومتساوي، لكن قادت في نهاية المطاف إلى تأسيس الديمقراطية. ففي إنجلترا قاد الصراع الديني

¹. يحيى اليحيوي، في القابلية على تعارف الحضاري، مقال ضمن أعمال مؤتمر تعارف الحضارات، تحرير زكي الميلاد وصلاح الدين الجوهري، دار الكتاب المصري، ط1، 2014، 394.

². غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 267.

إلى تغيير سياسي رغم بقاء النظام الملكي. أما في فرنسا فكان الوضع مختلفا، فهناك بذلت قوى التنوير جهودا كبيرة، من أجل التمهيد لثورة 1789. وفي ألمانيا ظل التنوير مسألة إحياء ثقافي إلى حد بعيد. وعموما شكلت فلسفة التنوير تحديا حقيقيا تفتق على شكل ثورة، هزت كيان المجتمعات الأوروبية التي سعت إلى تجاوز الأوضاع السياسية القائمة، بهدف إحلال قيم جديدة تقوم على الحرية والمساواة. ورغم أن الجهود التنويرية في المجال السياسي كانت جهود إنسانية ذات بعد عالمي، حاولت أن تُنصب قوى العلم والفلسفة، بعيدا عن المشاعر القومية الضيقة، وبعيدا عن أي حدود، مُركزة على البعد الإنساني المشترك، إلا أن هذه الجهود التنويرية، لم تفلح في كامل أوروبا. ففي نهاية القرن الثامن عشر، عملت بعض التيارات على إحياء الروح القومية في بلدان عدة، مثل إسبانيا وإيطاليا¹.

والنظام الديمقراطي حسب المعجم الفلسفي هو نظام سياسي يمارس الشعب فيه السيادة، عن طريق الاقتراع العام. وبحسب روسو فإن الديمقراطية التي تُحقق الإتحاد بين الأخلاق والسياسة هي دولة القانون التي تعبر عن الإرادة العامة لمواطنيها، الذين هم في نفس الوقت مشرعون ورعايا، يخضعون لقوانين دولتهم. وقد تكون الديمقراطية مباشرة حيث يمارس الشعب السلطة بلا وسيط، وقد تكون ديمقراطية تمثيلية برلمانية. وبشكل عام فإن الديمقراطية كما تفهم في الغرب تقتضي فصل السلطات، التشريعية والتنفيذية والقضائية بعضها عن بعض، لضمان الحقوق الأساسية للمواطنين². وقد ارتبط هذا النظام بنزعة مادية تعمل على التأسيس لقيم مادية، وتوجيه اهتمام الناس نحو المصالح الدنيوية، وحصر القيم الروحية في الشأن الخاص، ما أدى إلى فقر روحي رهيب.

ومن حيث أصل معنى الكلمة، تعني الديمقراطية حكم الشعب بالشعب وللشعب. إلا أن المنظر الأساسي للديمقراطية والذي تنسب إليه الثورة الفرنسية وهو جان جاك روسو، يقول في كتابه العقد الاجتماعي ممزقا كل أكاذيب الديمقراطيات الغربية المزعومة: "إذا أخذنا المصطلح بمعناه الأصيل والدقيق، لوجدنا أنه لم توجد أبدا الديمقراطيات الحقيقية وذلك لسببين: (1) عدم تكافؤ الثروات،

1. نعيمة ادريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، ص 127.

2. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق 224.

التي تجعل من المستحيل تكوين إرادة عامة تضع من يملكون في مواجهة من لا يملكون. 2 غياب الإيمان بقيم مطلقة تجعل كل فرد يقدر واجباته بدلا من أن تسيطر شريعة الغاب الفردية، حيث يعتقد كل فرد أنه مركز ومعيار الأشياء وأنه منافس وخصم للآخرين¹. وهذه الحقيقة التي تجعل الديمقراطية وسيلة في يد أصحاب الأموال لتحقيق مكاسب مادية أوسع، تؤكد التحذيرات المتكررة في كل مرة وفي أغلب الدول من أن يتم توجيه الانتخابات من طرف أصحاب الأموال، واستحوادهم على العملية السياسية بالوسائل الديمقراطية.

ويذهب يحيى يحيوي إلى أن رواد النموذج السياسي الغربي، وهو نموذج الديمقراطية وحقوق الإنسان، يذهبون ليس فقط لاعتباره الأناج والأناج، بل إلى حد الجزم بكونه الأقوى والأمثل. بالتالي يرون وجوب نشره وتعميمه، على الفضاءات السياسية الأخرى بالترغيب إن أمكن، وبالترهيب إن استوجب الأمر ذلك، أو بمزيج منها معا. كل ذلك وفق الظروف والصياغات. وبقدر ما تبدوا الليبرالية الاقتصادية، وفي صلبها اقتصاد السوق الحر، المرن غير المقنن والتنافسي، بقدر ما تبدوا هذه الليبرالية عصب المشروع الحضاري للرأسمالية، فإن ديمقراطية السوق تبدوا أيضا في كونها مكمن المشروع الحضاري لليبرالية. وهي تعتبر الوعاء الحاضن لمبادئ الحرية، والتعددية وثنائية الحق والواجب، الحاكمة لكل المنظومة، والمحددة لطبيعتها وفلسفتها². فالارتباط وثيق بين النظام الرأسمالي والليبرالية وحرية الأسواق والنظام الديمقراطي، وهي جميعا تحقق المصالح الاقتصادية المادية للدول والمؤسسات الأقوى في العالم.

الفرع الحادي عشر: منظومة التعليم وترسيخ القيم المادية.

يرى غارودي أنه منذ قرون شكلت الحتمية التعليمية هدفا، يجعل من التعليم منهجا لإعادة إنتاج النظام القائم. فالتعليم في العصور الوسطى مؤسسا على نظام الفئات: تعليم للنبل، وتعليم للكنيسة، وأخرى للمهنيين، والحد الأدنى من التعليم للفلاحين لضمان خضوعهم لسادتهم. ثم غيرت

1. غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 127.

2. ينظر: يحيى يحيوي، مقال ضمن أعمال مؤتمر تعارف الحضارات، مرجع سابق، ص 395.

الثورة الفرنسية ذلك النظام لإحلال التمايز الجديد الذي أحدثه تدفق الأموال والتطور الصناعي، وهكذا ارتفعت قيمة التعليم والأهمية الاجتماعية للعلوم والتقنية. وقد اعتمدت الجمعية الوطنية الفرنسية التعريف الموسوعي الذي أقره ديدرو: "يتمثل فن التعليم في تقديم كل المعارف الإنسانية في إطار نظام عام".¹

ويرى غارودي أن الحضارة الغربية التي تدعى أنها حضارة استثنائية قامت منذ عصر النهضة، على ثلاث مسلمات كانت قد أثمرت ثمارها الكبرى، بصفة خاصة على يد الفلسفة الإنجليزية، والفلسفة الفرنسية، والفلسفة الألمانية. فعلى الرغم من نزوع هذه الفلسفات إلى العالمية وانفصالها عما هو محلي، فإن كل واحد منها هي تاريخيا مرتبطة بتجربة خاصة لنمو الطبقة البورجوازية القومية في كل بلد على حدة، وكان لذلك أثره على المنظومة التعليمية. فالفلاسفة الانجليز يرتبطون جميعا بمرحلة نمو الليبرالية الاقتصادية، التي سمحت بالتوسع الاستعماري لشركة الهند الشرقية، ومعظم هؤلاء الفلاسفة، بل أكثرهم أهمية كانوا موظفين أو مثقفين عضوين. أما المدرسة الفلسفية الفرنسية التي كان ديكرت الأب الروحي لها، فقد ارتبطت بشدة بنمو الثورة الصناعية، فكانت الآلية الديكارتية هي المحرك لهذه الثورة. كما كان فلاسفة التنوير هم الورثة الأكثر تشددا لهذا النظام. وقد واءمت الثورة الفرنسية بين العلاقات السياسية والسلطات الاقتصادية الجديدة. فأصبحت سيادة البورجوازية حقا مكتسبا من خلال الثورة الفرنسية. في حين أن كل شيء في التعليم الحالي يُغرق الطفل في عالم غير واقعي، يُرسخ في ذهنه إيديولوجيات مُبررة للسلطات المسيطرة، ويؤكد المركزية الأوربية (أي أن أوروبا مركز الحضارة والعلم والأجدر لتقديم حلول المشاكل) التي تنفي وجود أو على الأقل تنفي قيمة الآخر وثقافته. ويقوم التاريخ المدرسي باختراع الأساطير المؤسسة للانسجام القومي، وتبرير الاستعمار واستمرار احتقار ثقافات الآخرين وقيمهم بعد الاستعمار. ويتم كل ذلك بحجة حمل الحضارة إلى البرابرة. وهي تعتبر مقاومة تلك الشعوب المستعمرة إرهابا. ولتحقيق ذلك يعتمد التاريخ المدرسي مصدرين: اليهودي المسيحي واليوناني الروماني. ومع أوغست كونت تم التوقيع على شهادة

¹. غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 160، 175، 186، 162.

وفاة الفلسفة، بعد أن خط هيجل نهايتها كما يقول غارودي. ومجمل الفلسفة الألمانية التي انطلقت من تجارب الآخرين، خاصة تجربة الثورة الفرنسية ساهمت كغيرها في العودة للحضوع للواقع الموجود. وبذلك انفصل الفكر عن واقع الحياة، وصنعت الفلسفة عالماً قائماً بذاته هو عالم الوجود الذي يخلوا من حركة الوجود الواقع ومن الوعي به. وهكذا صارت فلسفة الوجود، فلسفة للسيطرة وليست فلسفة للتحرر. فلسفة مسالمة بالنسبة للنظام القائم، فهي تُشكل جزءاً من زينته ومن أدواته.¹

وقد انعكس التقسيم العالمي للعمل في ظل النظام الرأسمالي إلى طرف منتج وطرف مستهلك، على المنظومة التعليمية، وذلك بالتقسيم المتخصص في التربية. [فيدور التعليم في دول المركز (وهي الدول الرأسمالية المنتجة) حول المعارف الإنتاجية، أي المعارف ذات الأهمية الوظيفية في الإنتاج. بينما نجد التعليم في دول الأطراف (وهي الدول المستهلكة) يدور حول المعرفة الاستهلاكية، أي المعرفة ذات الأهمية الوظيفية في الاستهلاك. وبشكل عام تصبح التربية بهذا الشكل، في خدمة الدول المنتجة. وقد عملت الدول الاستعمارية على إعداد أبناء الدول المستعمرة عن طريق التعليم للقيام بأدوار تُبقي على العلاقة بينهما. وتقبلت الدول المستعمرة فكرة أن التعليم هو الطريق إلى التحضر والارتقاء إلى مستوى المستعمرين. وقد كانت الرأسمالية في فترة تاريخية قوة ثورية تقدمية، تُحرر المجتمع من العلاقات الإقطاعية بما فيها من علاقات العداة واللاعقلانية. وكانت المدارس قوة محرر، لأنها تساعد كل جيل للعمل في البنى الرأسمالية القائمة. ومن ثمَّ نقل العالم الثالث نظام التعليم الغربي، على أساس أنه سيقوم بالدور نفسه، الذي سبق أن أداه في تاريخ الغرب. ولكنه على العكس جاء إلى الدول النامية كجزء من الإمبريالية متسقاً مع مراميها. وهي السيطرة الاقتصادية والسياسية على الشعب كله في بلد من البلدان، والسيطرة على الطبقة الحاكمة في بلد آخر. ولم يساعد التعليم الناس على أن يتخطوا الهرمية القائمة في المجتمع، وإنما عمل على تطويعهم لحاجات هذه الهرمية. وبدلاً من نشر التعليم كانت مهمته أن يعقلن ما لا يقبله العقل، بحيث يتقبلون البنى التي تستعبدتهم. وفي عام 1974م نشر البنك الدولي دراسة بعنوان (ورقة عمل لقطاع التعليم) حدد

¹. ينظر: غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 186، 223، 234.

فيها سياسته في ميدان التعليم. وحددت دور المؤسسات الدولية بالنسبة لسياسة التعليم في دول العالم الثالث بالخصوص. وهناك عدد من الافتراضات حول كيف تكون المؤسسات الدولية مهتمة بشؤون التعليم بما فيها تلك المؤسسات الموجودة في الدول المتقدمة التي تقدم دعماً دولياً، وعلى وجه الخصوص كيف تقدم أنماط من الإصلاحات التعليمية تتماشى مع مصالح البرجوازية الدولية المتقدمة والبرجوازيات في الدول التابعة كذلك. فالتوصيات التي توضع ونوعيات التمويل المتاحة يجب أن تتماشى مع مفهوم الرأسماليين الدوليين¹. وهكذا أصبح التعليم في خدمة الفكر المادي والمروج له.

فمنظومة التعليم ساهمت بقوة في نشر القيم المادية في الغرب، فقد اهتمت أكثر بالجانب المادي والحاجات المادية للإنسان والمصالح الاقتصادية للدول. وتم تصدير تلك المنظومات التعليمية بكل ما تحمله من القيم المادية لدول العالم. ويضاف إليه العديد من الوسائل والطرق الأخرى.

المطلب الثالث: العولمة وطرق وأساليب تعميم الفكر المادي (خاصة في العالم الإسلامي).

مع العولمة تتم الإشارة إلى مقولتين، أولها أن العالم أصبح قرية صغيرة، سمح ذلك بنقل المعلومات والمعارف بيسر وسهولة، وهذا هو الوجه المقبول من العولمة. أما المقولة الثانية وهي المرفوضة، تقول أن العولمة توحيد القيم وفق النظرة الغربية الليبرالية العلمانية، وتزعم التسويق لها أمريكا. وهي محاولة للإمساك والاستفراد بالقرار العالمي. ويختلف مصطلح العولمة عن مصطلح العالمية، والذي يعني انفتاح الأمم على بعضها في إطار التواصل الحضاري. وتبادل المعارف والاكتشافات، وصياغة علاقات تقوم على أساس الاحترام والحرية والتعددية، فهذه العالمية مقبولة. فالعولمة ليست أكثر من مشروع استعماري أمريكي يتخفى وراء شعارات متنوعة كي يُخفي على الناس حقيقة عدوانيته. وهو ما ذكره محمد عابد الجابري بدقة في قوله: "إن العولمة إرادة للهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصية. أما العالمية فهي طُموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى

¹. سعيد إسماعيل علي، الفلسفات التربوية المعاصرة، مرجع سابق، ص 137.138.

عالمي. العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني". فالعولمة أو الكوكبية تعمل لتحقيق السيادة التامة لمفاهيمها وقيمها المادية التي تعتمد لغة الكم والمقدار، ولا تقييم وزنا للكيف ولا الإنسان. كما أنها تُسوق مقولات تقوم على منطق الاستهانة بحضارات الآخرين.¹

وهو ما أكده روجيه غارودي في قوله: "أما العولمة فهي مشروع أمبريالي لتسوية أو إزالة الثقافة والإيمان لدى مختلف الشعوب، حتى يُفرض عليهم علاوة على أسلحة ودولارات الولايات المتحدة الأمريكية، اللاتقافة واللامعنى التي يتجلى بها دين لا يجرؤ على التصريح باسمه، وهو دين وحدانية السوق. هذا الدين الذي لن يكون فقط نهاية للتاريخ، ولكنه سيكون موتاً للإنسان ولإله الذي هو كامن فيه"². فهذا ما يصرح به غارودي وهو مفكر غربي فرنسي، عاش الفكر الغربي بكل ما فيه، وقد كان منظر للفكر الشيوعي قبل أن يعلن إسلامه. وهو يؤكد أن المادية الغربية تقضي على الإنسان وعلى قيمه وأخلاقه. وقد تم تعميم الفكر المادي فوصل إلى الشرق عموماً، والعالم الإسلامي بطرق مختلفة نذكر منها:

الفرع الأول: الاحتكاك الشرقي مع الغرب.

لقد انبهرت شعوب العالم بالتقدم العلمي في الغرب، فبعد الوصول إلى الكهرباء واكتشاف الذرة توالى الاختراعات، التي فاقت كل التقدم العلمي الذي عرفه العالم أو سمعت به البشرية. في الوقت الذي كان الشرق عموماً وبلاد الإسلام بوجه خاص، تعاني الجمود والتقهقر والصراعات الداخلية والتهديدات الخارجية. فغاب الاستقرار وعم التخلف والجهل والبؤس، وانبهرت الجموع من العلماء والمثقفين في دول العالم الثالث، بما وصل إليه الغرب. ما جعل الكثير من الناس تُهلل لبراعته وأحكامه. [فبدأ الاحتكاك بالغرب يظهر خاصة مع الإرساليات، ومنها البعثة التعليمية إلى فرنسا، التي أرسلها محمد علي حاكم مصر إبان الخلافة العثمانية. كما توسع هذا الاحتكاك زمن الاستعمارات الغربية. وحينها كانت المذاهب المادية قد تبلورت، سواء كانت فكرية أو فلسفية أو

¹. ينظر: أسعد السحمراني، صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية، دار النفائس، بيروت، ط1، 2000، ص17.15، 24.

². غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 273.

سياسية أو اقتصادية أو أخلاقية. فبدأت الآثار السلبية لتلك الاحتكاكات تظهر، خاصة وأن كثير من قادة الشرق بهرتهم تلك النظم والمذاهب. ولما فقدت الجموع في الشرق وخاصة الإسلامية منها اعتزازها بقيمتها وهويتها، أصبحت ترى بأن المخرج من هذا التخلف واللحاق بركب التطور، لا يتم إلا بتقليد الغرب وتطبيق مناهجه والاعتماد على خططه وأساليبه ومذاهبه. ورغم ذلك فقد ظهرت في بلاد الإسلام اتجاهات أخرى، فمنهم من دعا إلى رفض كل ما يأتي من الغرب جملة وتفصيلاً، ومنهم من دعا إلى غربلت ما عند الغرب، للاستفادة مما ينفع حياة الناس في عاداتهم، ولا يضرهم في قيمهم وفي دينهم وديناهم¹.

وفي الوقت الذي انبهر فيه بعض المفكرين العرب والمسلمين بحضارة الغرب، [كرفاعة الطهطاوي (1801.1873)] وخير الدين التونسي، وألفوا في ذلك كتباً. نجد محمد فريد صاحب كتاب من مصر إلى مصر، يعلق على تلك الحضارة، وما قيل عنها من عدل وإنصاف وحرية وقانون. فيقارن بين ما يفعله الفرنسيون كمثال في بلادهم، وما يفعلونه في مستعمراتهم. ومن ذلك ما تفعله فرنسا في الجزائر، من وحشية وظلم وانتهاك لحقوق الإنسان وكل الأعراف. بل يرى البعض أن هؤلاء الغربيين، يُنمقون صورتهم ويعرضون تلك القيم الحسنة، وهي ليست من حقيقتهم، ولكنهم يفعلون ذلك ليفتنوا الشرق ليس إلا. ثم دافع عن الفكر الغربي ومبادئه ومذاهبه جيل آخر، ومنهم قاسم أمين صاحب كتاب تحرير المرأة. وقد كان لهذا الفكر أثر بالغ، فظهرت حركات نسوية تُطالب بالتححرر. ومنها الحركة التي تزعمتها هدى الشعراوي في مصر، والتي سافرت بعد ذلك للتدريس في باريس وأمريكا. وراحت تدلي بتصريحات جريئة لم تُسبق إليها، خرجت فيها عن كل الحدود². وقد تزعم هؤلاء المبتعثين والمثقفين المنبهرين بالغرب كل الميادين التعليمية منها والإعلامية والسياسية، وتصدروا الواجهة الثقافية. فكان لفكرهم أثره البالغ الخطورة في تلميع صورة الغرب ونشر الفكر الغربي بكل ما يحمله من نزعة مادية، وإنكار أو تسفيه للغيبات وأحكام الدين واستبعاد للوحي.

1. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 204 - 206.

2. المرجع السابق، ص 215213.

الفرع الثاني: الاستعمار

بعد تفكك دول العالم الثالث، وخاصة في العالم الإسلامي إلى دويلات متصارعة، تاهت في ضلها الجموع وفقدت روح الترابط بينها وذابت هويتها الموحدة. في مقابل التقدم الغربي الهائل، والذي يبحث عن المواد الأولية والوسائل وفُرص توسيع الإنتاج والأسواق. ظهرت فكرة الاستعمار، فانقضت الدول الاستعمارية على الدول الضعيفة وتقاسمت خيراتها.

ولتحقيق النجاح المطلوب عملت السياسة الاستعمارية الغربية، على نشر الفكر المادي والترويج لوسائل الحياة الغربية ومذاهبها من وضعية ووجودية وبرغماتية أو اشتراكية أو غيرها. [وسعت لهدم مقومات الشخصية، والخصوصيات الذاتية في الدول المستعمرة. ومن ذلك تشويه صورة الإسلام، وتقديمه على أنه مجموعة من الطقوس والمناسك والممارسات، لا تأثير له على الحياة اليومية للناس. وإفراغه من دوره التربوي ودعامته القيمية والأخلاقية. كما تم فرض ضغوط لتمرير منظومة التعليم والتربية الغربية، وفلسفتها المادية وأساليبها الخادعة. وتم ضخ الثقافة الغربية في صور وأشكال عديدة، وعبر قنوات متنوعة. فهناك ثقافة للنساء تُعيد صياغة حياتها وتوجهاتها وقيمها وأذواقها. تُسهّم فيها وسائل التجميل واللهو والترفيه. وهناك ثقافة للرجال، تحصر تفكيرهم وطموحاتهم ومساعدتهم في الماديات والمكاسب، والأخذ دون العطاء والتحايل والخداع، والعيش بمنهج النفعية البرغماتية. وثقافة للجيل الجديد وهي مادية مجردة لا تهتم بالقيم الروحية والمعنوية. ساهمت في نشرها وسائل الإعلام، والوسائل المحسوسة كالملابس والمجسمات المصنوعة وغيرها]¹.

الفرع الثالث: الأقليات والمسيحيين العرب ومدارس المبشرين ومناهجها الغربية.

الأقليات الوطنية في العالم الثالث بعد تأثرها بالفكر الغربي وخاصة في العالم الإسلامي، أصبحت تشعر بعدم الانسجام مع الواقع الاجتماعي الذي يحكمه الإسلام إبان الخلافة العثمانية. [ولذلك بدأ بحثهم عن الوطن الذي تحكمه الهوية القومية العلمانية، التي لا تعبئ بالدين بل تجعله

¹. المرجع السابق، ص 272.

قضية شخصية لا أثر لها على حياة المجموعة الوطنية. وهو ما جعل الأقليات المسيحية سباقة للمطالبة بالعلمانية في أوطان صغيرة، لا تربطها بالأمة الإسلامية صلة. وكان ذلك سببا مُهما في اهتمامها المسبق بالتعليم والشهادات العلمية، وقد ساعدها في ذلك الغرب المسيحي، الذي وفر لهم الفُرص في مدارس مسيحية أسسها المبشرون وأعوانهم، وأخرى علمانية داخل مجتمعاتهم. وقد اهتمت هذه المدارس بتعليم اللغات الغربية والفكر الغربي من مصادره الأصلية. ما جعل خريجها على صلة وطيدة بالفكر الغربي وأصحابه ومذاهبه المادية. كما خصصت لبعضهم بعثات إلى المعاهد والجامعات الغربية لتحصيل الشهادات العليا. وقد اهتمت هذه الفئات باللغة العربية والتي يعتبرونها الرابط القومي بين العرب، مسيحيين ومسلمين بغض النظر على الانتماء الديني. وقد اعتمدت تلك المدارس على وسائل حديثة، ومناهج عقلية وضعية تجريبية، وما أفرزه عصر التنوير والثورة الصناعية في الغرب من نظريات وفرضيات وعلوم¹. وأدى ذلك إلى انبهار تلك الفئة بالقيم الغربية وفكره المادي. وقد استغلت المادية الغربية الأقليات الدينية، وخاصة المسيحيين لنشر الفكر المادي. سواء بالدعوة إلى العلمانية أو الماركسية أو الوضعية التجريبية، والوجودية والفرويدية ونظرية التطور وكل إسقاطاتها، وغيرها من الأفكار والنظريات والمذاهب المادية. وكان لهذا الاستغلال طرق ووسائل وأساليب مختلفة، نذكر منها²:

1. التعاون مع الأقليات وطوائف تعيش ظروف تاريخية وثقافية حرجة، أو تمر بأزمة سياسية خاصة. ثم يتم استخدامهم لإثارة الطائفية والنعرات الدينية والقومية واستعداد باقي السكان المواطنين، ومن ثم المطالبة بالحل العلماني والمناهج الغربية الوضعية. كما جعلهم الغرب المادي أذرع لتحقيق المطامع الغربية وتوسيع نفوذه الفكري والمادي.

2. توطين الجاليات الغربية وتجهيزها وتنظيم شؤونها، وتأمين سيطرتها ونفوذها وحماية كل ذلك بقوة القوانين المفروضة دوليا.

1. المرجع السابق، ص 62.61.

2. المرجع نفسه، ص 271.270.

3. تمكين هذه الأذرع (الأقليات والمستوطنين) من كل وسائل الإعلام، ووسائل النشر والطباعة والسينما والتعليم ووسائل المواصلات. وتدعيمها بكل ما تحتاجه (ماديا ومعنويا) لتحقيق الأهداف الغربية، ومن أهمها سيادة المذاهب المادية والوضعية والترويج لها ولإنجازاتها.

4. تخريب التعليم الوطني وتدعيم مدارس الإرساليات التنصيرية، ومدارس الأقليات والمستوطنين. ومحاربة اللغة العربية والقيم الروحية والأخلاقية، والخصوصيات الثقافية في المجتمعات العربية الإسلامية. 5. تشويه صورة وأجناد وإنجازات كل الحضارات الغير غربية، وتحطيم كل مقوماتها. واتهامها بالتخلف والرجعية التي تجاوزها الزمن. وربط التخلف بالالتزام الديني واحترام الوحي وتقديسه.

وما كان لهذه الأقليات الوطنية منها أو الأجنبية، أن يكون لها تأثير على بقية المواطنين، وما كان لها أن تلعب على عقول الجماهير وثقافتها ودينها، وخاصة في الأوساط الإسلامية، لو كان المسلمون يملكون زمام المبادرة والتغيير والتوجيه. [فغياب منظومة للتعليم في كثير من الدول المستعمرة، فتح المجال للأقليات المدعومة من طرف الغرب والدول المستعمرة، لتنشر الفكر المادي الغربي، وصرف الأجيال الجديدة عن دينها كليا أو جزئيا. واستبدالها بما يفرزه الغرب من مذاهب وأفكار، ونشر السلوكات الغربية الفردية والجماعية، وترسيخ مبادئه ونظمه. وقد كانت الإرساليات التنصيرية تُشرف على التعليم وتوجهه. ومن ذلك أننا نجد المنصر هنري جاسب يؤكد على أن التعليم وسيلة لتنصير الشعوب، ويجذر من أن يُخرج التعليم كفاءات علمية في التخصصات المختلفة. ويؤكد على أن يحافظ التعليم على مداه وهدفه التنصيري، وألا يتحول إلى مد علماني محض أو علمي دنيوي. وفي مؤتمر المنصرين الذي عقد في أبريل سنة 1935م صرح رئيس المؤتمر صمويل زويمر¹، أنهم منذ ثلث القرن التاسع عشر قد سيطروا على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلامية. وأنهم قد نشروا فيها وسائل التنصير والجمعيات والكنائس والكثير من المدارس المسيحية التي تهيمن عليها الدول الأوروبية والأمريكية. وبيّن بأنهم قد نجحوا في مسح شخصية المتعلمين، لأنهم أصبحوا لا صلة

¹. صمويل زويمر (1867 . 1952) رئيس المبشرين في الشرق الأوسط، محرر مجلة عالم الإسلام، ينظر: المستشرقون لنجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، ط3، 1964، ص1005..

لهم بالله، ولا يرغبون في التعرف عليه. وأنهم لا يهتمون بالعظائم، ولا يرغبون إلا في الراحة والكسل. ولا هم لهم إلا الشهوات. حتى التعليم فهو من أجل الشهوات وجمعهم للمال وتبوءهم للمراكز. ثم أكد زويمر بعد ذلك على أنه إذا كان المسلمون ينفرون من المدارس المسيحية فإنه عليهم إنشاء مدارس علمانية، وأن يُسهلوا سُبُل الالتحاق بها. والمُهم هو القضاء على الروح الإسلامية عند الطلاب. وقد بشرهم المستشرق حسب، بأن الإسلام فقد سيطرته على الحياة الاجتماعية للمسلمين، وتحول إلى طقوس محددة دون وعي أو انتباه منهم، وقد وصل ذلك إلى مدى بعيد لا يمكن معه الرجوع. ويؤكد أن تحقيق نجاحات أخرى، يتوقف على استقطاب قادة وزعماء دول العالم الإسلامي وخاصة الشباب. وكل ذلك سيكون بفضل النشاط التعليمي والثقافي والعلمي. كما أكدت أنا ميليجان أنهم تمكنوا في مدرسة البنات في القاهرة، من جمع البنات المسلمات ومنهم بنات الباشوات تحت النفوذ المسيحي. وأن هذه المدرسة ستكون السبيل لتقويض حصن الإسلام. وقد كُتلت جهود المنصرين بتأسيس الكلية البروتستانتية الإنجليزية، وهي الجامعة الأمريكية اليوم، بأن ترأسها سنة 1948م المنصر بزور، وهو أحد رجال الإرساليات السورية¹.

وقد كانت مطامع الدول الاستعمارية، تتستر وراء حماية الأقليات المسيحية في دول العالم. وهذا ما حدث في العالم الإسلامي، فقد كانت فرنسا تعلن نفسها حامية للطائفة الكاثوليكية وبريطانية حامية للطائفة البروتستانتية، والروس لحماية الأرثوذكس. ومن ذلك ما حدث في لبنان حيث دعمت فرنسا الموازنة، ودعمت بريطانيا الدروز، ودفعوهم للصراع بينهم سنة 1860م، لتكون حجة للتدخل. ومن لبنان يبدأ التغلغل إلى الشرق الأوسط، وبث الغزو الفكري وإرساليات التنصير، وبناء المدارس والمعاهد والجامعات الغربية، وإرساء مناهجها المادية الوضعية. وقد بدءوا برفع شعارات الحرية وإسقاط الاستبداد، مع إبقاء على اللغة العربية، حتى تمكنوا من إسقاط الدولة العثمانية،

¹. ينظر: سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 274، 278، 279، 280.

وتسليم تركيا إلى الاتحاديين الأتراك وعلى رأسهم مصطفى كمال أتاتورك لبناء دولة علمانية. ثم استعمروا باقي دول العالم الإسلامي، ونشروا فيها التعليم الغربي واللغات الأجنبية والفكر الغربي.¹

يقول أنيس النصولي عن الواقع السوري، في كتابه أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر: "الجهل سائد فيها كسائر تركيا، انقضى عهد الخلفاء وليس في العرب أو تركيا الآن علماء في الرياضيات أو الفلك أو الموسيقى. ويندر فيهم من يُحسن الفِصادة. وإذا احتاجوا إلى الكي استخدموا له النار. وإذا عثروا بمتطبب إفرنجي عدوه من آلهة الطب. وأما علم النجوم فقد صار عندهم للنجامة واستطلاع الطوالع". ويظهر إنبهار الباحث أسد رستم في مقال له في مجلة الجامعة الأمريكية الذي وصف فيه حال التعليم في البلاد العربية، وأن المدارس كانت عبارة عن كتاتيب ملحقة بالجوامع أو الأديرة. وهي غالباً محصورة في العلوم الدينية وما يحتاج إليها من الجدليات. ومبادئ الصرف والنحو. وكان الشيخ أو الكاهن يعلم الأطفال التراتيل الروحية والسور والآيات الدينية. أما القضاء فلم يعرف الاستئناف ولا التمييز. بل كان القاضي يجلس على باب المدينة فيحكم بالغرامة أو الحبس أمام الناس. ثم يضيف الباحث أن القبس من النور والعلم ظهر في سوريا مع الإرساليات الدينية للتنصير في أواخر القرن السابع عشر وما بذلته الرهبانيات الوطنية. أما الكتب فكانت عزيزة نادرة الوجود. أكثرها من المخطوطات التي لم يعرف الوطنيون لها قيمة، فأهملوا وأتلفوا بعضها وباعوا البعض الآخر للمستشرقين ورجال الغرب الناهضين. ولم تكن الطباعة معروفة تماماً. وأول مطبعة في سوريا هي مطبعة مار يوحنا في الشوير. وأكثر مطبوعاتها دينية لا مدرسية.²

وقد جمعت مدارس الإرساليات في دول العالم الإسلامي المسيحي واليهودي والدرزي، فكانت محط إعجاب الغربيين. فساعدهم للتوسع في إنشاء المؤسسات التعليمية المعادية للعرب والإسلام. ومن ذلك تأسيس الكلية اليسوعية في سوريا والتي نقلت إلى بيروت سنة 1874م. وقد كانت تهدف إلى الحفاظ على الكاثوليكية خشية تسرب العقائد البروتستانتية. كما كانت تعلم

1. المرجع السابق، ص 290289.

2. المرجع نفسه، ص 315314.

بعض اللغات القديمة والحديثة والعلوم الكونية المختلفة. كما أنه لها فرع لاهوتي يهتم بعلوم الدين. وقد بدأت معتمدة اللغة العربية ثم ما لبثت أن تحولت إلى اعتماد اللغة الفرنسية. وهو ما جعل الكثير من المتعلمين في سوريا ولبنان يحسنون الفرنسية أكثر من العربية. وقد كانت اللغة الفرنسية وكذلك الإنجليزية، من أكثر الوسائل التي تمكنوا بها من تمرير الفكر الغربي المادي والتنصير بالمذاهب غير العربية والإسلامية. وبهذه البدايات تمكنت الإرساليات الأجنبية من التسلط على مسارات التعليم في البلاد العربية. كما أن الدعم المادي الغربي صاحبه توجيه لمسارات التعليم ومناهجه التي صبغت بالطابع والثقافة الغربية. كما ساهمت المطابع الأمريكية في نشر أشعار ومخطوطات دينية جلبتها من الكنائس والأديرات وطبعت ترجمة التوراة والأنجيل وسهلت الحصول عليها. وجهزت مدارس الإرساليات بالكتب المدرسية لمدة أربعين عاما، إلى أن ظهرت المطابع الإنجليزية والفرنسية. وقد اختارت الدول الغربية الاستعمارية مصر وسوريا ولبنان لتكون المعابر لفكرها إلى الشرق وكافة العالم الإسلامي. وقد أشار المستشرق فليب حتى إلى دور لبنان: "إن لبنان أول بلد حرر نفسه من بوتقة القديم، فإنه أصبح مركز إشعاع فكري، يشع منه نور الفكر والتحرر إلى البلدان العربية. ومع تجاوبه مع الحضارة الأوروبية يختلف لبنان عن تركيا، في أن تركيا فرضت على أبنائها الحضارة الغربية بقانون كانت تعاقب بموجبه من لا يقبل الحضارة الغربية. وعن هذا الإشعاع الفكري للبنان يقول: "إن جميع الأحداث والتغيرات التي طرأت عليها (أي البلاد العربية) من سياسية واجتماعية واقتصادية وروحية وعقلية، يمكن ردها مباشرة أو بالوساطة إلى هذا العامل (أي الإشعاع الفكري اللبناني)"¹.

وقد سارع المنبهرون بالفكر الغربي من المستغربين إلى استدعاء النظريات الأوربية كالمنطقية الوضعية والداروينية والبرغماتية، وأطلقوا عبارة الخرافة الميتافيزيقية ومزجوا بين الخرافة الأسطورية والإيمان بالغيب، بما فيه من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والحساب والثواب والعقاب مما يؤكده العقل السليم. وادعى المستغربون أن في الغيب إهدار لقيمة العقل وللقوانين الطبيعية، لأنهم يعتبرون كل ما لا يلامس الحس خرافة، فشوهوا نظرية المعرفة وجعلوها نظرية معرفية طبيعية حسية، لا مكان

¹. ينظر: المرجع السابق، ص 324.320.

فيها لطرق المعرفة العقلية وتراث النبوة من الوحي النقلي المتعاقب في تراث البشرية. كما قال المستغربون بنسبية القيم وأطلقوا فكرة الحرية الأخلاقية، وربطوا كل ذلك بالنفعية المادية، وشوهوا الإنسان فقالوا بأنه لم يخلق خلقاً إلهياً من العدم، بل هو نتيجة تطور من مخلوقات حية صغيرة، فخالفوا بذلك ما تقول به كل الأديان السماوية.

وقد أستغلت المنظمات والجمعيات لخدمت الفكر الغربي، [ومن أوائل ما تم تأسيسه من الجمعيات في العالم الإسلامي، جمعية الفنون والعلوم في لبنان سنة 1847م، وكان هدفها نشر الفكر الاستعماري بين الكبار، ومناهج التعليم الغربي بين الصغار. ثم أسس المسيحيون اليسوعيون جمعية الشرقية. ثم تأسست عدة جمعيات أخرى كان من أهمها الجمعية العلمية السورية، كان هدفها الظاهر التوفيق بين الطوائف ونشر فكرة القومية العربية، هذه الفكرة التي بدأت الدعوة لها جمعية سرية في الكلية البروتستانتية سنة 1875م والتي كانت تعمل ضد العثمانيين، وتنشر العداء ضدهم وتتهم الأتراك باغتصاب الخلافة من العرب. فدعت إلى فصل الدين عن الدولة، وقاومت مشروع الجامعة الإسلامية المقاوم لزحف النفوذ الغربي والفكر المادي الإلحادي. وقد لعب هذا الدور الكثير من الجمعيات خاصة في لبنان ومصر والمغرب، وقد كان على رأسها خريجي الإرساليات التنصيرية ومدارسها، دفعت بهم للسيطرة على وسائل الثقافة والصحافة]¹.

وبعد استقلال كثير من دول العالم، والتي دعمتها روسيا في مسيرة تحررها مقابل تبنيها للفكر الشيوعي بداية من الاشتراكية، ظهر الفكر القومي في البلاد العربية. [والذي دعا إلى الاشتراكية العلمية (الماركسية اللينينية) منذ تأسيس الاتحاد الاشتراكي السوري. وبعد ظهور الأحزاب القومية ظهرت أحزاب البعث والأحزاب الشيوعية، والمنظمات الناصرية. وكانت جميعها كل في وطنه تهدف إلى تأسيس الحزب الماركسي اللينيني، ورفع رايات الثورة الثقافية البروليتارية (ثقافة الطبقة الكادحة) بين شعوبها. وهي تهدف للقضاء على ما يسمونه الجماعات اليمينية الرجعية. وانتهت الحركة القومية إلى رفض الإسلام وما جاء في القرآن، ودعت للأخذ بالتفسير المادي للتاريخ والداروينية والمادية

¹. المرجع السابق، ص 293291.

الجدلية وصراع الطبقات]¹. وأصبح الصراع واضح بين تيارات المختلفة اليسارية منها واليمينية أو المحافظة. وكانت تلك فرصة للدول الاستعمارية لغزو واستغلال كل الوسائل واكتساح كل الفضاءات لنشر الفكر الغربي المادي.

الفرع الرابع: اليهود والمؤسسات الصهيونية

كان ليهود الدونم جهود كبيرة في الدعاية للفكر المادي، في أنحاء دولة الخلافة الإسلامية تركيا فقد قاموا بزعزعة أركان الدولة ونشروا الفساد في ربوعها. [وقد استعملوا كل وسائل الدعاية من صحف ومجلات ومؤتمرات وندوات. حتى أصبح الرأي العام التركي لا يهتم لنصرة قضايا الإسلام. ومن ذلك أن دعوتهم للسفور وترك الحجاب نجحت باستعمالها لتلك الوسائل الدعائية، وخاصة مجلات مثل أنجي واجتهاد التي جهرت بالقول أن من أسباب تخلف المسلمين الدين والحجاب. وكانت هذه المجلات وغيرها تعبر عن آراء مفكرين يهود تستروا بأسماء إسلامية، وعملوا في ضل هذا التستر على تهيئة الجو للفكر العلماني، ونشر قيم وأخلاق مادية لتكون بديلا عن الإسلام، ومن ذلك دعوتهم للاختلاط في الجامعات والمدارس مدعين أن ذلك سيؤدي إلى تعليم راق يولد الحماس ويحقق المساواة. وقد عملت وسائل الدعاية اليهودية على تحريك غرائز الدول الغربية، لاستعمار تركيا الرجل المريض كما كانوا يسمون سلطان تركيا منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى سقوط الخلافة. وقد استعمل اليهود الجمعيات السرية الماسونية لتمرير الفكر الغربي المادي، وخاصة العلمانية في تركيا. فكانوا وراء جمعية تركيا الفتاة، وجمعية الأتراك الشبان والإتحاد والترقي. وقد قال السلطان عبد الحميد في مذكراته حول هذه الجمعيات: "لا بد للتاريخ يوما أن يفصح عن ماهية الذين سموا أنفسهم (الأتراك الشبان) أو (تركيا الفتاة) وعن ماسونيتهم. لقد استطعت أن أعرف من تحقيقاتي أن كلهم تقريبا من الماسون، وأنهم منتسبون إلى المحفل الماسوني الانجليزي، وكانوا يتلقون معونة مادية من هذا المحفل. ولا بد للتاريخ أن يفصح عن هذه المعونات، وهل كانت إنسانية أم سياسية"². وبعد

¹. المرجع السابق، ص 376374.

². المرجع نفسه، ص 235232.

سقوط الخلافة العثمانية فُتح الطريق للفكر الغربي المادي، واستبدلت الخلافة الإسلامية بالدولة العلمانية في تركيا.

وفي تلك الحقبة كان للصهاينة تحركات حثيثة وحيثية. فبعد أن أُستعمرت البلدان العربية والإسلامية من طرف الدول الغربية الاستعمارية، التي حاربت القيم والخصوصيات الثقافية والحضارية، ونشرت بدلا عنها القيم المادية، وشجعت القومية والشعبوية والنعرات القبلية والعنصرية والطائفية. غرست في قلب العالم الإسلام، بل في الشرق كله سرطان خبيث هو الكيان الإسرائيلي، ليحافظ للغرب على مصالحه، وينشر فكر وقيمه المادية. فقد ذكر غارودي أن مؤسس الصهيونية تيودور هرتزل كتب قائلا: "سوف نكون حصنا بارزا ومتقدما للحضارة الغربية في مواجهة بربرية الشرق"¹.

الفرع الخامس: النظام العالمي الجديد والعولمة

النظام العالمي الجديد يصفه روجيه غارودي بأنه النظام الذي يضمن سيطرة عالمية للولايات المتحدة الأمريكية. ففي مارس 1992 نشرت صحيفة نيويورك تايمز وثيقة صادرة عن البنتاغون جاء فيها: (إن رسالة الولايات المتحدة هي إقناع الخصوم المفترضين بأنه لا حاجة بهم للطموح إلى دور أكثر أهمية، ولا إلى تبني موقف أكثر هجومية، وإثنائهم عن تحدي تفوقنا أو محاولة قلب النظام السياسي والاقتصادي القائم). حتى الإتحاد الأوربي كما يقول غارودي سيتصرف وفقا لقرارات الحلف الأطلسي. وعلى أوروبا المندمجة في السوق العالمية، التي تسيطر عليها الولايات المتحدة، أن تُخضع زراعتها وصناعاتها وتجارتها وأفلامها وثقافتها كلها لقواعد التبادل الحر.²

إن أدوات السيطرة الاقتصادية الكونية، هي صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. ومن خلالهما أصبح الدولار كالذهب، هو الغطاء العالمي للعملة. وبواسطة قروض ممنوحة تحت شروط سياسية (مثل مشروع مارشال في أوروبا)، أصبح يمكنهم وبجربة نهب خيرات المستعمرات الأوربية

¹. روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، تر: منى طلبة و أنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002، ص 201.

². المرجع نفسه، ص 8381.

القديمة الممزقة. ثم جاءت الجات (المنظمة العالمية للتجارة) لفرض التبادل الحر. وبعدها تم إنجاز المشروع الكبير للعملة، أي التحطيم النهائي لاقتصاديات وثقافات كل الشعوب لصالح عملة الإمبراطورية الأمريكية ووحداية سوقها. وبذلك تنجح الليبرالية الممجية في جعل السوق هو السيد المطلق للكون. لقد حققت الولايات المتحدة ذلك باستغلالها لفرصة كوارث الحربين العالميتين اللتين حدثتا بين الأوربيين. فلم تكثف أمريكا بأن تحل محل القوى الاستعمارية في أمريكا الجنوبية والفلبين والمحيط الهادي فقط، بل سيطرت على الشرق الأوسط وبتروله، وتغلغت بقوة في إفريقيا، بل جعلت من المستعمرين القدامى مستعمرة لها في أوروبا نفسها¹. فالنظام العالمي الجديد ومن خلال كل وسائل العملة ونشر القيم والثقافة المادية الاستهلاكية يسعى لتحقيق المصالح المادية وفرض سيطرة على كل الموارد والمواد الأولية والأسواق.

الفرع السادس: الإعلام والغزو الثقافي

بعد تطور وسائل وتقنيات الإعلام، أصبح الإعلام بحق سلطة عالمية رابعة يمكنها التحكم في الرأي العام، بل أصبحت تلك الوسائل كما يقول غارودي: "تقوم بالتضليل لغزو العالم والأمركة وتحطيم ثقافات الآخرين، وتقديم ثقافة الكاجوال ودالاس ومادونا والدينصورات وغيرها في السينما، والرسوم المتحركة الأمريكية، وفرق الروك، وكل ما يجعل الشباب ينسى ثقافته وقيمه والتراث الإنساني. وأصبحت الحداثة تعني النسيان والازدراء والجهل والصبيانية لصالح الجهل والأمية الثقافية والجاهلية الميكانيكية والمعلوماتية"². وقد استغل أصحاب الأموال الإعلام. واليهود بفضل قبضتهم المحكمة على الإعلام بوسائله المختلفة مروا الفكر المادي بكل أشكاله، من السينما إلى دور النشر ومن الراديو إلى التلفزيون والصحافة المكتوبة. القادة الصهاينة وهم شركاء الولايات المتحدة يتحكمون في شأن إدارة الرأي العام، هم في نفس الوقت محركوا القرار الأمريكي والموجهون لسادته. فلهم القدرة

¹. المرجع نفسه، ص 92.90. 97.

². غارودي، أمريكة طلبعة الانحطاط، تر: عمرو زهيرى، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002، ص 96.

على الإيقاع به وتضليله، ويعملون جميعاً على إخفاء الوجه القاتل لمعطيات سياسة الهيمنة الأمريكية التي يوجهونها ويحددون أهدافها.¹

ويقوم الإعلام بأكبر عملية غسل مخ لملايين البشر. يقول غارودي: "فهو يصف كل علامات الانحطاط أنها انتصارات للحضارة ضد الغوغائية. ويسعى الإعلام وخاصة التلفزيون إلى تطويع المشاهدين. ومن ذلك إعطاء 200 مليون شخص في الغرب منهم 30 مليون يعيشون تحت خط الإنسانية، راحة الضمير ليتصوروا أنهم الأفضل في العالم، ويكونون أهلاً لأن يمثلوا لهذا العالم النموذج الذي يُتخذ به. ومن خلال الأفلام الأمريكية، أفلام العنف القومي وسلسلة طلقات الرصاص، التي تُثير العنف العرقي ومطاردة الهنود وأفلام العنف وقصص الرعب، يتم تصدير الثقافة اللاإنسانية والترويج لأسلوب الحياة التي تُعبر عن الحماس للمال والعنف".²

وعن طريق الإعلام والشبكات الإلكترونية وغيرها من تكنولوجيات الإعلام والاتصال الحديثة، يتم تمرر انتصار اقتصاد السوق وديمقراطية السوق، وسلوك وطقوس استهلاك السلع اللامادية من التصورات والرموز، التي باتت العنصر الناعم والرخو لترويج الفكر المادي، واعتباره التقدم والتطور والحضارة. ويرى يحيي يحياوي أن: "طبيعة الثقافة التي تريد المنظومة الغربية إشاعتها وترويجها وتعميمها على نطاق واسع، من بين ظهرائي بني جلدتها في العالم الإسلامي، ومن بين أضع الثقافات الأخرى، إنما هي الثقافة المرتكزة على الفردانية والبقاء للأقوى، وعلى التكيف مع الواقع القائم، وعلى القبول بالسوق كمحرك أول وأخير في تصنيف وترتيب القيم والمعتقدات والرموز والهويات. وهي ثقافة عالمية مُعوّمة بكل روافدها، أو هي في طريقها إلى ذلك. غايتها صهر كل الثقافات المحيطة بها في قالب واحد، بعملية تنميطة تتوحد بموجبها ذوات الثقافات وروحها في الثقافات الأقوى منها. أي في الغالب ضمنها، ولكن على خلفية القوة الاقتصادية والسياسية

¹. ينظر: غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 189.188.

². غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مرجع سابق، ص 129.

والعسكرية. التي تدعي المنظومة الغربية أنها تتمتع بها دون منازع، أو منافس حقيقي يردعها، أو يُضاهيها جلدًا وقوة"¹.

والغزو الثقافي اليوم يُمارَس عن طريق وسائل الإعلام، [وهو يتحرك وفق مخططات مدروسة، يعمل فيها العسكريون والعلماء والساسة والاقتصاديون، والمنظرون والإعلاميون ورجال الدين. وتخدمها أحدث أجهزة الاتصال، وتستغلها أكبر القوى الدولية. والغزو الثقافي اليوم يمثل قوة شديدة الخطر، لم يبلغها على هذا النحو في مدار التاريخ. والذين لا يدركون هذه الخطورة الاستثنائية يُعرضون أنفسهم لخطر الإبادة جسديا ومعنويا. والحضارة الأوروبية المعاصرة تملك أدوات هذا الغزو، كما تملك فلسفته وأهدافه. والغزو الثقافي يتوجه أول ما يتوجه إلى العقيدة ليُزيفها، أو يُنقص منها أو يزيد عليها أو يبدلها أو يعيد تركيبها. ثم يتوجه إلى العبادة ليُسخفها، أو يهون من شأنها أو يقلل من تأثيرها أو يُضيف إليها، أو يساوي بينها وبين عبادات مبتدعة. ثم يتوجه إلى منظومة القيم ليلغى بعضها، ويُفرغ بعضها من محتواه ويزرع في بعضها محتوى جديد ويعيد ترتيب أولوياتها. ثم يتوجه إلى العادات والتقاليد في أسلوب الفرح، وفي أسلوب الحزن، وفي أسلوب الرضا، وفي أسلوب الغضب، وفي شكل الزي، وفي طريقة الحديث، وفي عادات الأكل، والنوم والتزاور.. الخ. إنه بعبارة حاسمة يقتحم الشخصية، شخصية الفرد وشخصية المجتمع. وهنا يظهر أثر الغزو الثقافي، فهو مع كونه وسيلة من الوسائل التي يلجأ إليها دعاة الإلحاد بوجه عام، فإن له أثره الخاص في اقتحام الشخصية، وهو اقتحام يستهدف تغيير هذه الشخصية لحساب الثقافة الغازية. والنتيجة التي يُسفر عنها هذا التغيير إما عبودية وإما ضياع. عبودية النموذج الثقافي القديم للنموذج الثقافي الجديد، أو ضياع النموذج الثقافي القديم بوجه عام]². وتكون النتيجة هي التقليد الأعمى للغرب، وفتح الأسواق للمنتوجات الغربية، والانغماس في حياة مادية، بعد التشبع بالقيم الغربية المادية.

1. يحيى اليحيوي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي "تعارف الحضارات"، مرجع سابق، ص 396.

2. يحيى هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 19.18.

وتلك الثقافة المادية يتم تمريرها من خلال الفن والأدب الذي طغت عليه الفلسفة الواقعية، كما يقول والتر ستيس. [فدور الروائي كما يتصوره الواقعيون، هو ببساطة وصف ما يحدث في شؤون البشر بالفعل وعلى نحو تفصيلي. فلا ينبغي له أن ينحاز إلى أحد الجانبين، في شخصيات روائية بخير أو شر ولا ينبغي أن يلجئ إلى مدح أو قذح. ولا ينبغي أن يرى فيما قد حدث أي مغزى أو معنى. ولا تأويلات للحياة البشرية على أنها يوجهها غاية كونية. ومن ثمَّ كان العالم الذي يصوره الروائي الواقعي هو عالم الوقائع الفجة، في عالم هيوم الذي يحدث فيه كل شيء بلا علة، ولا مبرر وبطريقة عقيمة لا معنى لها. وهو أيضا الجانب الفني المقابل للنظرية الوصفية للعلم. ويخبرنا معظم الرسم الحديث بالقصة نفسها. فالقول بأن العالم أو أي شيء فيه، هو خليط من الأجزاء التي لا معنى لها، هو فيما يبدو قول أهمته الفكرة نفسها. والشعر الحديث أيا ما كان يصدق عليه ذلك، فقد أصبح بغير جدال، معاد للرومانسية التي تقول إن الجمال هو إشعاع الروح من خلال المادة]¹. فالثقافة الجديدة وبمختلف الوسائل تنشر فكر القوضى والمادية، وتغييب الغرض والمعنى من الحياة وكل ما فيها من قيم معنوية وروحية.

الفرع السابع: المنظمات والهيئات الدولية

في يوليو 1944 بمدينة يوركشاير عقد مؤتمر دولي بخصوص التبادل المالي والتجاري العالمي، وقد خرج باتفاقية بريتون وودز، ونشأ عنه صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والجات (منظمة التجارة الدولية). أصبحت هذه المؤسسات أدوات السيطرة الاقتصادية الكونية كما يقول روجيه غارودي الذي أكد: "أنها تقوم بالتبادل اللامتكافئ في تقسيم العمل الدولي، وتفرض على دول الجنوب نماذج من التنمية والبني السياسية تُلبى مصالح دول الشمال فقط"².

ويرى غارودي في سياسة الأمم المتحدة . والنظام العالمي الجديد عموما . أنها تقوم على سياسة الكيل بمكيالين الغربية. وهو يعطي نموذجا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فالمثل الأكثر

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 237. 238.

². غارودي، كيف نضع المستقبل، مرجع سابق، ص 74.

دلالة على تدليس الديمقراطية على الطريقة الغربية، والأكثر حداثة، والذي يعطي المبرر لكل أشكال الحق في التدخل باسم الدفاع عن حقوق الإنسان، هو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة في عام 1948. فمن يملك حق التدخل؟. هل يوجد شعب إفريقي يمتلك هذا الحق كي يضع حداً للتمييز العنصري في الولايات المتحدة؟ أو لكي يعاقب مرتكبي جرائم مدينة لوس أنجلوس؟ ورغم التصويت الجماعي في الأمم المتحدة، لا يوجد جزء عندما تضم إسرائيل القدس. ولا عقوبات عليها رغم كل ما ترتكبه من جرائم ضد الإنسانية في فلسطين. ويمكننا أن نُعد الأمثلة لهذه الغاية كما يقول غارودي، حيث يسود قانون الأقوى تحت مسوغ الدفاع عن الديمقراطية. ويقف غارودي عند سؤالين أساسيين يطرحان نفسيهما بشدة، وتظهر من خلالهما سياسة الكيل بمكيالين¹:

1. عند الحديث عن الإنسانية في الهيئات الدولية فعن أي إنسان نتحدث؟ عن الأبيض المالك الغربي
2. ماذا يعني الحق لإنسان ليس لديه وسائل ممارسة هذا الحق؟ ماذا يعني على سبيل المثال الحق في العمل لملايين العاطلين؟ والحق في الحياة لملايين البشر الذين يموتون في العالم غير الغربي، كي يستمر أصحاب الامتيازات في الغرب في متابعة نهمهم بحرية؟

ويبتكر النظام العالمي الجديد الكثير من الوسائل اليوم لفرض سياسات غربية، وبرامج ذات نزعة مادية تتلائم مع مصالحه الاقتصادية والسياسية على دول العالم الثالث، وعلى رأسها دول العالم الإسلامي. ويُشير غارودي إلى أنه من اليسير تعداد الأمثلة لاستخدام تلك الذرائع والافتراءات، مثل مكافحة الإرهاب أو التدخل الإنساني أو حماية حقوق الإنسان، لتبرير العدوان المباشر على الدول، أو فرض قيود على الاتفاقيات الاقتصادية معها². فالنظام العالمي الجديد وكل المؤسسات العالمية التي يهيمن عليها، من بنوك عالمية ومؤسسات حقوقية وإنسانية وإعلامية وحتى هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن والنيرو وغيرها، تستعمل اليوم لفرض المصالح والخطط والقيم الغربية.

¹. المرجع السابق، ص 131.129.

². ينظر: غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، مرجع سابق، ص 29.

المبحث الثاني: الآثار السلبية للفكر المادي وأزمة الإنسانية.

إن أخطر ما يتسم به الفكر المادي هو الانشطار الفكري والشك والإباحية والتشاؤم. وأبرز أثر لذلك على القلوب والعقول يكمن في تعطيل جانب الإيمان بالله في النفس الإنسانية. وهو ما يؤدي إلى انتكاس بالإنسانية إلى حضيض الغرائز وهيمنة الحواس، بدلا عن السمو الروحي والتحرر من أسر المادة وأوزارها. فالبشرية تعيش اليوم بين صراع مذاهب لا يجمع بينها إلا الفكرة الأساسية المادية. فقد جاءت الرأسمالية نتيجة الثورة الفرنسية عام 1789م والتي كانت ردت فعل على استبداد ونفوذ الكنيسة. وهي ترى أن التطور والنمو مرهون بالفردية والديمقراطية، فأعلنت من شأن الفرد وجعلت له السيادة الكاملة والحرية المطلقة. ثم جاءت الماركسية مع الثورة البلشفية عام 1917م. والتي كانت ردة فعل على استعلاء رأس المال وجشع الرأسمالية. وقالت أن النمو والعدالة والمساواة الاجتماعية لا تتحقق إلا بتقديم المصلحة الجماعية ومحاربة الفردية، فأعلنت من شأن المجتمع وأعطته السيادة الحقيقية¹. فكانت هذه ميزت تلك الثورات الاندفاعية، ما جعلها تتطرف في اختياراتها فلم تحافظ على التوازن بين المطالب المادية والروح، وآمنت بالمحسوسات وألغت المعنويات، ومجّدت العقل وتنكرت للبصيرة والوحي والموروث الديني.

ويعتبر شارل سان بروت في رسالته معركة من أجل القيم أن: "الأزمة الأكثر خطورة رغم أنه يتم إدراكها بشكل أخف، هي الأزمة الثقافية والأخلاقية. إنها أزمة تُهدق بالحضارات المرتبطة بشكل وثيق بكل ما هو روحي والمرتبطة بالدين. أصبح العالم بعد الحرب الباردة وهو عالم القرن الواحد والعشرين، فضاء ماديا محضا. إنه عالم الشمولية الذي يطبعه إحساس الخسارة أو فقدان المعنى. وبتعبير آخر، إن الأزمة الحقيقية التي توصف أنها أكثر خطورة من انهيار الأسواق المالية والاقتصاد الوهمي والحُدع المالية تكمن في المادية، ولعل هذه الأخيرة التي تجتث كل ما هو ديني شرعت تنخر البلدان الغربية أو ما يطلق عليه الغرب"².

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 432.

². شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، تر: نسري حام المعروف، ص 56.

المطلب الأول: المادية وفقدان الإنسانية للغايات والمعنى.

بدأ الشعور بغياب الغاية وغياب معنى للحياة في الغرب، منذ قول العلماء بأن الكرة الأرضية ليست مركز للكون كما كان يعتقد [ففي عقيدة الكتاب المقدس يُعد الإنسان عنصرا مهما وأساسيا، وكذلك يمكن القول أن غايات الله من خلقه للكون، تبدو أنها تهم خاصة الكائنات البشرية، بل إن عقيدة التجسد والخلص المسيحي لا تبدو صحيحة، إذا لم يكن الإنسان أهم المخلوقات، هذا من جهة. من جهة أخرى، لا يوجد شيء في علم الفلك الكوبرنيكي يُثبت أن الإنسان أقل أهمية، لكن نزع كوكب الأرض من مكانته المركزية، يفسح المجال لنزع مماثل لسكانه، هذا ما صوره رجال الدين المسيحي، فالاعتقاد السابق بأن الشمس والقمر والكواكب والنجوم، تدور مرة في اليوم حول الأرض، يُسهل الافتراض أيضا بأنها وُجدت من أجل الإنسان، لأنه يُشكل أهمية خاصة في عيون الخالق. ويستمر طرح التساؤل الذي ينم عن الإحساس بفقد الأهمية، الذي يصل مداه بفقد الغاية الإنسانية، والوصول إلى موقف عبثي من الحياة والوجود. فإذا كانت الأرض هي التي تدور، ومعها الإنسان يدور، أين إذن تكمن أهمية الإنسان المذكورة في الكتاب المقدس؟ أين تكمن أهمية الكائن الذي فداه ابن الله؟ ربما ولاعتبارات بسيطة من حيث السلم الترتيبي، لم يكن الإنسان الهدف من خلق الكون]¹. فمع الاكتشافات العلمية والبحوث الفلسفية، بدأت تطرح هذه الأسئلة في الغرب.

لقد أوقعت نظرية كوبرنيك صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي، فقد كان اللاهوتيون بالمعنى الفيزيقي الحرفي وبالمعنى المجازي أيضا، يعتقدون أن الكون يدور حول الإنسان، والأرض هي مسكنه. فكان الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون، وهو مركز الرعاية والاهتمام من الله. لكن بعد كوبرنيك بدأت الشكوك تساور عقول الناس، حتى أكثر الناس تدينا وحماسا للدين، كما يقول والتر ستيس الذي يضيف: "الإنسان المسيحي معذور ومحق في شكوكه هذه، لأن العلم الجديد بالعقائد الموروثة عبر آلاف السنين، تضعه مباشرة في موقف الشك والحيرة وفي سلسلة لا متناهية من الأسئلة: بما أنه توجد كواكب أخرى في الفضاء، ألا يمكن أن تكون أهلة بالسكان مثل الأرض؟ وإذا صح هذا

¹ . برتراند راسل، العلم والدين، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، القاهرة، ص19.

الفرض ألا يمكن أن تكون هي الأخرى قد أثمت، أو أخطأت؟ ألا يمكن أن يكون الله قد أرسل ابنه لكي يُصلب مرة ومرة فوق هذه الملايين من مراكز الحياة؟ أليس تجسد الله في المسيح يمكن الإيمان به لو أن المرء اعتقد أن الإنسان يوجد في مركز الدراما الكونية. وهذا الذي ينسجم تماما مع العقيدة المسيحية التقليدية¹. مثل هذه الأسئلة أدت إلى الشك وإعادة النظر في المعتقدات وكل التقاليد والموروث الكنسي المسيحي.

وقد أثارت النظرية الداروينية الجدل حول مكانة الإنسان [فالمكتسبات والمكانة التي جاهد الإنسان لكسبها وتطويرها آلاف السنين، تتزعزع هذه المكانة فجأة وسقطت إلى الأسفل، خاصة سلب الإنسان وانتزاعه من وضعه الديني القديم، فقد كان يُعتبر مركز وهدف الكون والخلق. فالنزعة المادية في الداروينية أثارت حفيظة الغائية وكل أنصارها، وأُعيد طرح السؤال: هل وجود الإنسان وحياته مجرد حدث تاريخي؟ أم هو ضرورة هادفة؟. وكل إجابة تصدر عن مرجعيتها، فالداروينية مع الوجود العارض، على أساس الأصل الوضع للإنسان، وأنه مجرد حلقة في سلسلة تطور، تخضع لآلية حتمية صارمة ككل الكائنات، سواء في نشأته أو تطوره البيولوجي والحضاري. ويذكر صلاح محمود عثمان في كتابه الإنسان والداروينية ما يقوله الداروينيون: "إن واقعة الحياة ليست سوى واقعة صُدفوية، كانت غير محتملة بدرجة قصوى (...). ومن ثمَّ فإن معنى التطور لا ينطوي في ذاته على أي هدف مباشر. ولقد اعتبر الداروينيون هذا التوجه الآلي، بمثابة خطوة حاسمة على طريق تحرير البيولوجيا من أسرار التفسيرات الميتافيزيقية الغامضة، وانطلاقها إلى رحاب العلم الخالص". فالعلم الحديث ومنذ اكتشاف كوبرنيك ونيوتن، بدأ وبصورة تدريجية في إزاحة مفاهيم عديدة منها الغائية الكونية، ثم الإنسانية التي بدأت تتزحزح إلى الوراء لتفقد مكانتها ضمن منظومة المعارف الأوربية وتحل محلها النظرة المادية، هذه النظرة سعت في البداية إلى تأسيس دين طبيعي، ثم دعت إلى حياة دون دين أصلا². فبدأ الشعور بالعبثية واللامعنى وأن حياة الإنسانية بلا هدف ولا مقصد.

¹. ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 103.

². نعيمة ادريس، الأزمة المسيحية، مرجع سابق، ص 219217.

ويقول غارودي في كتابه نظرات حول الإنسان: "فقد عالم الإنسان مركزه بعد هذا في علم الحياة على يد داروين، وذلك لأن داروين استبدل بهذه الحقبة التاريخية القصيرة التي تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الإنسان والله، تلك الحقبة الطويلة التي روت تلك الملحمة البربرية التي لم يكن المليونان من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ فيها إلا مرحلة خاطفة في المسيرة الشاملة للحياة في كوكبنا، ولتاريخ كوكبنا الأرضي في الكون"¹.

ويشير غارودي كذلك إلى دور التحليل النفسي عند فرويد الذي أفقد الإنسان شعوره وإرادته ووعيه وفعله الحر والمسؤول، فيقول غارودي: "فقد عالم الإنسان هذا مركزه، على يد التحليل النفسي عند فرويد الذي قدّم للإنسان صورة، قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة، ومن الخيوط المتشابكة. أقبلت عليه من كل صوب ومن بعيد جداً، وتكوّنت النفس البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط، وهي عقد قابلة دائماً لأن تفتت من أيدينا وينفطر عقدها"².

والماركسية كذلك ترفض مفهوم الغائية، الذي يحكم حركة التاريخ. [لأن الخطأ الذي وقع فيه ماركس، هو اعتماد البحث في الجانب التفكيكي (أي النقض) من المادية الجدلية وليس التركيب أو الوحدة. فالنقض والتركيب هما وجهها الجدلية، كما قررها ماركس وأنجلز في ديالكتيك الطبيعة. فالغائية تتجه دوماً إلى الناتج في عملية التركيب، من بعد أن يكون التناقض قد فعل فعله في تدمير البنية السابقة. غير أن ماركس لم يشأ تعميق مفهومه، كيف يكون التركيب من بعد التناقض، وذلك خوفاً من وقوعه هو وأنجلز في أسر الرؤية للغاية التي تفرض نفسها]³.

أما البرغماتية فقد حصرت الإنسان في المنفعة المادية الضيقة [كما يقول عنها أحد دعاة الفكر الغربي، وممثل الفلسفة الوضعية في البلاد العربية زكي نجيب محمود: "إن وظيفة العقل في الفلسفة البرجماتية، هي البحث عن حلول لمشاكل الحياة اليومية، وليس الانشغال بالمشكلات النظرية

¹. غارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص 294.

². المرجع نفسه، ص 294.

³. محمد ابو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2004، ص 343.

الميتافيزيقية (أي الغيبية)". وقد دعا إلى بحث علمي قائم على العلم التجريبي، سار في ذلك على خطى أوغست كونت، الذي يدعي أن قوانين العلم التجريبي تدل على أن الطبيعة لها وجود قائم بذاته، وبالتالي فنحن لسنا بحاجة للإيمان بالله. فقد ولت المرحلة الدينية والتي هيمنة على التفكير البشري، ثم عقيبتها مرحلة التفكير الفلسفي الغيبي الميتافيزيقي، والبشرية الآن وصلت إلى مرحلة التفكير الحسي والعلم التجريبي وقوانين الطبيعة. ثم عاد أوغست كونت ليقول بوجود تعاضد بين هذه الحالات الثلاث في حياته. حتى أن التنجيم قراءة الطالع مثلاً بقيت حاضرة في الغرب والشرق. وقد انتهى أوغست كونت إلى وضع دين جديد سماه دين الإنسانية¹. وذلك لأن الغرب في الأصل لم يكن ضد الدين والتدين، ولكنهم رفضوا نفوذ الكنيسة الكاثوليكية وطغيانها، وتعاليمها غير المعقول والتي مهدت لظهور فلسفات الحادية، حتى سميت تلك الفترة بعصر التنوير، للظلام الذي سبقها.

والفلسفة المادية حسب عبد الوهاب المسيري، تُنكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، فهي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة ووحدة الوجود المادية. [ومن ثم لا يُحقق أي عنصر في الكون تجاوزاً بما في ذلك الإنسان. والفلسفة العقلانية المادية حينما تتعامل مع الإنسان تنظر إليه في إطار نموذج تحليلي مادي/طبيعي، يستبعد كل خصائصه الغير طبيعية، مثل تركيبته ومقدرته على التجاوز واستقلاله عن المقولات المادية/الطبيعية. ثم تقوم بتفكيكه إلى عناصره الأولية المادية "الحقيقية"، وتردّه في كليته إلى مبدأ مادي واحد، وتقوم بتعميم المبادئ العلمية والرياضية على جميع الظواهر بما ذلك الإنسان. ومن هنا الهجوم المادي الحتمي الشرس على الطبيعة البشرية والجوهر الإنساني، أي على تلك السمات التي تميز الإنسان كإنسان، كمقدرته على التجاوز أو انشغاله بالأسئلة النهائية الكبرى، أو استقلاله عن الطبيعة/المادة. فمفهوم الطبيعة البشرية يعني أن ثمة مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي المادي تسمى الإنسان، تستعصي على التفسيرات الطبيعية/المادية. وهذا يمثل فضيحة معرفية مع وجود ثنائية الإنسان/الإله أو الخالق/المخلوق، ولذا لا بد وأن تُستوعب الطبيعة البشرية تماماً في النظام الطبيعي، ولا بد وأن يختفي الإنسان وأن تُهيمن المرجعية الكامنة

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 438.435.

الواحدية المادية، وأن تنزل كل الثنائيات أو تُجحد، بحيث تُصبح متوازنة ومتعادلة تماماً. ومع هذا يحدث أحياناً في داخل المنظومة الواحدية المادية أن يُصبح الإنسان هو مركز الكون المتجاوز له، فتظهر ثنائية الإنسان/الطبيعية، وهذا هو أساس الفكر الإنساني الهيوماني المتمركز حول الذات ومرجعية متجاوزة في إطار مادي. ولكن مثل هذه الثنائية واهية غير حقيقية، فالفلسفة المادية تنكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، ومن ثم لا يمكن لأي عنصر بما في ذلك الإنسان، أن يحقق تجاوزاً للنظام المادي الطبيعي. ولذا لا بد أن تسري القوانين الواحدية المادية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير على الإنسان سريانها على الطبيعة. فيُصبح الإنسان بوعيه وفهمه وحسه الخلقي جزءاً لا يتجزأ من حركة المادة خاضعاً لها، وتصبح هي المركز، وينتصر الموضوع على الذات ويذوب الإنسان ويختفي ويفقد مقدرته على التجاوز، ويُستوعب تماماً في النظام الطبيعي، فموت الإنسان هو نتيجة حتمية للرؤية المادية وموت الإله¹.

إلا أن المادية كما يري المسيحي، تفتشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى في الكون ومركزاً له. [وحيثما لا يجد معنى له فإنه لا يستمر في الإنتاج المادي مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفسخ ويصبح عدماً ويتعاطى المخدرات ويتحرر ويرتكب الجرائم، دون سبب مادي واضح. وقضية المعنى تزداد حدة مع تزايد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي. والبحث عن المعنى قد عبر عن نفسه على هيئة فنون وعقائد. وكما يقول علي عزت بيغوفيتش فإن: "الدين والفن مرتبطان بالإنسان منذ أن وجد على وجه الأرض، أما العلم المادي فهو حديث، وفشل العلم المادي الذي يدور في إطار نماذج مادية في تفسير الإنسان وفي التحكم فيه، هو دليل فشله في إدراك الظاهرة الإنسانية وإدراك أن الحلول التي يأتي بها ناقصة"².

ويعتبر ليكون دي نوي (في كتابه مصير البشرية) [أن الغائية البعيدة هي التي توجه سير التطور، والخلط بين هذه الغائية وبين غائية التطور النوعي مثلاً، وهو ما وقع فيه المنحرفون في

¹ المسيحي، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 86.85.

² المرجع نفسه، ص 77.

العلم، كالمخلوط بين غاية الخلية المتفاعلة في جرح جندي، وبين الغاية التي توجه الجندي لكي يتابع سير القتال. إن الغائية الشاملة هي وحدها التي تُفسر التقدم، بينما يقصر العلم نفسه على آليات التطور، كالتكيف والانتخاب الطبيعي والطفرة، وهي أمور تؤثر في المراحل المحدودة ولا توجه الحركة الكلية. وبالإضافة إلى ذلك فإن الكثيرين من المنحصرين في المنهج التجريبي يخلطون التطور في المادة غير الحية وتطور المادة الحية، والفارق الجوهرى بين الأمرين أن المادة غير الحية تنحو في تطورها نحو التماثل والتشابه، طبقاً للقانون الثاني للديناميكية الحرارية، وتنحو المادة الحية عكس ذلك، أي إلى زيادة مُنتظمة في عدم التماثل من ناحية البيئة وناحية الوظيفة. ومن هنا فإن علوم الإنسان عامة، قد فشلت في محاولتها لربط هذين التطورين بعضهما ببعض. إن الغاية العليا بعيدة المنال هي التي توجه حياتنا بكاملها كالنجوم التي توجه البحار، وهي غير الهدف المتوسط الذي كلما حصلنا عليه، نضطر إلى البحث عن هدف جديد. ومن هنا فإنه لن تكون القيادة نحو تلك الغاية العليا للأذكى، الذين يسرون في الحياة بقلق دائم كالأطفال التائهين في الغابة ليلاً. ولن تكون لمن يحيطون أنفسهم بمالة العلم، الشملين بمعرفتهم الجزئية المتباهين بأنهم قادرون على ترك كل شيء، يعتقدون أنه لا يتوافق مع منهجهم، المتجاهلين أن ما وضعوا ثقتهم فيه ينقلب على عقبه في كل حين. وبالتالي فإنه لا يمكن أن نتعرف على الغاية العليا بما تنطوي عليه من القواعد الخلفية، إلا بمعرفة الغاية العليا لوجود الإنسان ووجود الكون معاً. لا بد للإنسان إذن أن يُسلم نفسه عن وعي، وشعور بالمسؤولية، لقيادة هذه الحركة الكونية، لقيادة المسيرة نحو الغاية العليا ويخضع لله تعالى عن طريق الوحي¹.

وجنون الحداثة التي تعني ببساطة الموضة والآني والزائل، قاد كثير من الغربيين إلى التباهي بكونهم رجال المستقبل، لسبب وحيد يتمثل في تنكرهم لماضيهم، على حد تعبير شارل سان برت الذي قال: "وبقدر ما يؤكدون أن الله ميت، اقتنع الرجل العصري بكونه الإله الوحيد. ورغم هذه الغطرسة اللاهائية فإن هذا الإله (أي الرجل العصري) هو إله شاحب وباهت بما أنه ينقلب نحو

¹. يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية ج4، مرجع سابق، ص 179.

نشاط تجهل نهايته، تمتصه الشهوات المادية، كما أنه دخل في سباق جامح نحو العدم، تضله ضروب التسلية التافهة التي ستؤدي به نحو الهلاك"¹.

أما العلمانية فقد بدأت بفصل الدين عن الدولة، وجعل العقائد قضية شخصية. ثم وصلت ومن خلال مقولاتها إلى تبني حواجز مقفلة على الوجود الإنساني. ففصلت بين الروح والمادة، ودعت لحواجز لا وجود لها تفصل عقل الإنسان عن روحه وجسده. وهي بذلك كما يقول علي شلق: "تحكم على الإنسان بالتمزق والتشتت وتصيبه بالقلق، عندما تنادي بإبعاد القيم الروحية عن تنظيم حياته، وضبط تنظيمه وعلاقات مجتمعه وبناء حضارته. ولما كان الدين الإلهي وكل ما يتصل به بمثابة منهج شامل للحياة الإنسانية في شتى مجالاتها، فإن الدعوى العلمانية تكون من أعدى وأشد الأفكار رفضاً للإسلام وإبعاد له عن بناء الإنسان"².

ويزعم الفكر العلماني أن العقل الإنساني لا يمكن أن يصبح جماعياً وشمولياً، [إلا بالانسلاخ من كل الرواسب الماضية، حتى لو كانت محصلة حقائق فطرية. وقد أدى ذلك إلى وجود إنسان مريض، يتميز بالانشطار في وجوده العام. فهو بين وجودين متضادين: ذاته الفردية بوصفه إنساناً تتوازن فيه (بالموروثات) قيم الروح ومقومات المادة. ووجوده الجماعي كإنسان عقله خالي من أي توجيه ذاتي أو شعور وجداني. وكانت النتيجة في المجتمعات العلمانية بتجريد العقل من رواسب الماضي، وبحجة التخطيط والتنظيم لنهضتها ورقيها، أصبحت الطاقات الإنسانية فيها مجمدة. وأصبحت هذه المجتمعات تعاني على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة، من انفصام في وجودها وإبداعها لدى قدرات أبنائها. ولعل هذا المردود الانهزامي في المجتمعات العلمانية هو الذي أدى إلى ظهور وانتشار من سمو أنفسهم باللامنتمين. اللأدريين. وأصبح فيها الإنسان سواء الذي انسلخ من كل دين، وتجرد من كل معتقد، أو الذي حافظ على دينه داخل نفسه، مجرداً من كل نشاط، مقطوع الصلة عن الإسهام، بدافع أو وازع من نفسه أو أعماق روحه، معذبا ومهزوما. بعيداً عن

¹. شارل سان برت، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 64.

². علي شلق، العقل السياسي في الإسلام، دار المدى، بيروت، ط1، 1985، ص15.

الإسهام المسؤول في البناء الحضاري. هذا الفرد الذي استغرق في الواقع فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده. تلك الأعماق التي لم تصبر غورها بعد. وأخف الأضرار التي أعقبت الفلسفة المادية، هي ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه¹. فالإنسان في المجتمع العلماني سجن في منظومة مادية، فغرق في واقعه وانشغالاته وحاجاته المادية، وحصر تفكيره وإبداعه في إطارها، معتمدا على المصدر الحسي الظاهر للعيان. وأصبح يسعى جاهدا لتحصيل أكبر قدر من الوسائل لتحقيق الرفاهية، دون ربطها بالأهداف والغايات، والمقصد من وجوده في هذا الكون.

ويرى روجيه غارودي أنه على الرغم من الامتياز المبدئي لفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة، فإنه سرعان ما تم خلط هذا المبدأ، لا باحترام تدين أو عدم تدين المرء، وإنما بفكرة استبعاد جوهر العقيدة الدينية نفسه. أي استبعاد التساؤل عن الغايات النهائية للحياة الشخصية والاجتماعية للفرد. وهكذا لم يُساهم هذا الدين الجمهوري الجديد في خلق الائتلاف، بل بث التنافر بين أفراد الأمة، سواء تعلق الأمر في هذا الصدد بمعارضة هذا الدين الجديد للمدارس الحرة (أي المدارس الطائفية بصفة عامة) أو الكاثوليكية بصفة خاصة، أو حتى المنازعات العنصرية الخاصة بحجاب بعض الفتيات المسلمات. تلك القضية التي شن فيها التطرف العلماني (وليست العلمانية) هجوما ضد التطرف الإسلامي (وليس الإسلام). هذا على الرغم من أن هذا الاستنكار لم يشمل الصليبان المسيحية أو غطاء الرأس اليهودي الذي يرتديه الطلاب². فهذا وصف غارودي لحقيقة العلمانية وسياسة الكيل بمكيالين في المجتمع الفرنسي الذي يرفع شعار الحرية والمساواة وحقوق الإنسان.

وفي ظل المجتمع العلماني يتمزق الإنسان، بناء على تمزق مصيره. [وتزدوج شخصيته اعتمادا على الثنائية التي اصطنعها بين المادة والروح. والجفاء الذي باعد به زيفا بين عالمي الحضور والغيب. بين ما هو قريب مرئي وما هو بعيد لا تراه العين. والتصور الذي يصدر عن ذلك الإنسان لا يوائم بحال بين العلاقات المعقدة المتشابكة التي تحكم الكون والعالم والحياة. بل هو تصور يفصل بالقسر

1. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص70.

2. غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، مرجع سابق، ص 164.165.

والعناد بين هذه العلاقات جميعا. يمزقها تمزيقا، ويعمل فيها تقطيعا وتشويها. فتغدوا طاقات الكون والإنسان والحياة، وما بينها جميعا من وشائج وارتباطات، تغدوا في حس العلماني وتصوره فوضى يسودها الانفصال والصدام والحفاء، لان العلمانية أملت على الإنسان (من أجل الإنسان الغربي) أن الدين يتناقض مع العلم، والفلسفة العقلية ترفض التثبث الطبيعي بالواقع الملموس، والمذاهب الطبيعية لا تُلزم نفسها بقيم أخلاقية أو إنسانية. وهكذا سلسلة من المصادمات لا تقتصر على العالم الخارجي فحسب، بل في أعماق الإنسان وتجربته الذاتية كذلك. ذلك أن كل قيمة أو طاقة أو فاعلية مما ذكرناه ترسم له مصيرا معينا. وتسعى إلى شده إليها. ومن ثم يصبح مشدود إلى مصائر شتى متفرقة ومتناقضة لا يسودها التوحد والانسجام. وهذا هو السبب العميق الذي يؤدي في العلمانية إلى التمزق والازدواج. فالإنسان العلماني يُقسم فعالياته إلى قطاعات ومساحات منفصلة. يسعى في كل منها إلى تشكيل مصيره في ذلك القطاع أو تلك المساحة، وبطريقة انعزالية تماما عن سائر الفعليات]¹. ومن خلال كل ذلك سيشعر هذا الإنسان بالتناقض بين فعاليات حياته جميعا.

فمن الآثار الوخيمة للمفهوم الخاطئ للعلمانية، وهو ما يؤكد غارودي أنه تم الانتقال من ضرورة الفصل بين مؤسستي الكنيسة والدولة، إلى الفصل بين بعدين من أبعاد الإنسان. الأول هو البعد الإيماني كبعد يبحث عن الغايات النهائية الغيبية الأخروية للحياة. والثاني هو البعد السياسي، الذي يؤدي لاستخدام الوسائل لتحقيق غايات أخرى. دنيوية. هذا المفهوم الخاطئ للعلمانية وباستبعاده التعليم الديني أحادي النظرة حرم المدرسة التي تبني الإنسان، من التفكير في الغايات، وكان ذلك من أجل مكافحة عقائدية تسلطية. ولكنه بضربة واحدة أبعد أيضا دراسة الأديان والإيمان². وهو ما أدى إلى الإلحاد، وغياب التأمل في الغايات ومعنى الحياة.

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص 7271.

². ينظر: غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 183.184.

أما نظرية المصادفة فقد آمن بها كثير من العلماء خاصة في الغرب. [وقد نجم عنها شعور كثير من الناس بالضيق وتزعزعت قيمة الحياة في نظرهم، خاصة ذوي الإحساس من العلماء والمثقفين. ونشأت في أوروبا أجيال ضائعة لا تطمع في غاية ولا تحكمها قيم. وبعد ما كانت طقوس الكنيسة تُحدث في بعض النفوس تسكين، عاش الإنسان الأوربي بالصدمة الداروينية حالة خواء روحي مخيف. كما أن مقولة داروين بأن أصل الإنسان جرثومة حيوانية محضة، تطورت بفعل العوامل الطبيعية، أدى إشاعة هذه الفكرة إلى اعتبار حيوانية الإنسان حيوانية محضة. وأفسح هذا الشعور المجال إلى القول بأن المادة هي التي تحكم هذا الحيوان المسمى بالإنسان. وقد قامت الداروينية على القول بالتطور المطلق، الذي يحكمه عنصران بارزان هما الحتمية والاضطراب. فالعوامل الخارجية هي الحتمية التي ستحدد نوع المرحلة التي تمر بها عملية التطور. ثم إن عملية التطور لها خط مضطرب لا يسعى إلى غاية مرسومة أو هدف بعيد أو قصد محدد لان تلك العوامل الخارجية هي الطبيعة وهي مادية أو حيوانية، وبالتالي فهي غير واعية ولا عاقلة وتخبط خبط عشواء. وهكذا فإن حتمية التطور واضطرابه، والذي لا غاية له ولا حدود تجعل الإيمان بالثبات وإن كان الدين أو القيم أو التقاليد رجعية وجمود. وكل محاولة للثبات على شيء هي معركة خاسرة مع القدر الذي لا يُقهر. واضطراب التطور يُلغي كل المعايير الثابتة عليها للحكم على الأشياء. ويستبدل بها معيار واحد لا ميزة له في ذاته إلا عدم قبول صفة التطور وهو الزمان. فكل عقيدة أو نظام أو خلق هو أفضل وأكمل من غيره مادام تاليا له في الوجود الزمني. ولذلك قال لوبون أن الزمان إله لأنه يُولد المعتقدات فيُنمّيها ثم يُميتها. منه تستمد قوتها، وبفعله يتولاها الضعف والانحلال. وللأسف فرغم أن ما وصل إليه داروين كان احتمالات وظنون لا ترقى إلى أن تكون حقائق علمية، فإن أوروبا آمنت بالتطور المطلق، وحسبت كل تغير تطورا وتقدما وإن كان في الحقيقة انتكاسة وانحطاطا]¹.

ومع نظرية التطور سيطرت الأفكار المادية، وتخل الناس عن إيمانهم بالله، وظهرت عبادة الطبيعة، فقد قال داروين: "الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق". ونتيجة لهذه النظرية

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص114.112.

لم يعد هناك حاجة للبحث عن الغاية أو الهدف من وجود الإنسان، وطغت على حياة الناس فوضى عقائدية، واستبد شعور باليأس والقنوط والضياع. وظهرت أجيال حائرة مضطربة ذات خواء روحي. وكانت نظرية دارون إذانا لظهور نظرية فرويد في التحليل النفسي، ونظرية برجسون في الروحية الحديثة، ونظرية سارتر في الوجودية ونظرية ماركس في المادية التاريخية¹.

وقد بررت نظرية الارتقاء والتطور للمستعمرين مبادئهم وخططهم، ويؤكد غارودي ذلك بما قاله الرئيس الأمريكي روزفلت: "إن أكثر الحروب عدلا على وجه الأرض هي الحروب ضد المتوحشين البدائيين. إن المستعمر القاسي الفخور الذي يطرد المهمجين من أرضهم، يستحق العرفان بالجميل من قبل كل المتحضرين. إن العالم لم يكن له أن يُنجز أي تقدم لولا نفي الشعوب البدائية والبربرية بواسطة مستعمرين مسلحين، من جنس أولئك الذين يقبضون على مصير القرون القادمة بأيديهم". ويتأسف غارودي لأن محكمة نورمبرج استشهدت بهذا القول في معرض إطرأء. وبنفس المنطق قال روزفلت: "إن الحرب التي مدت جذور الحضارة على حساب البربر والبدائيين، كانت واحدة من أكفأ عوامل التقدم الإنساني"².

ومع كل ذلك إلا أن حاجة الإنسان لمعرفة حقيقة وجوده بقية مرتبطة بفكره، والسؤال عن ذلك دون الحصول على إجابة مقنعة يحصل معها اليقين، يجعل الإنسان يعيش قلق داخلي. يُشير كفاح جرار (في كتابه المعرفة الأولى) إلى أن: "الخلاف الأكبر بين البشر هو خلافهم على حقيقة وجودهم وغاية هذا الوجود. ودليل ذلك تعدد الديانات والعقائد والفلسفات. وكلما ازداد التعدد تزايدت معه الحالة المأزقية وتجدد أكثر القلق المستقبلي. فالإنسان يبحث حقا عن ضمانته لحياته، ولم يُعد يثق بالمادة التي صاغها وصنعها لثبوتها له الكفاية والضمانة. فالألم أكبر من أن تُزيله مواد

1. مصطفى حسبية، معجم الفلسفة، مرجع سابق، ص 217.

2. غارودي، كيف نضع المستقبل، مرجع سابق، ص 207.

الصناعة الطبيعية والعقائير المختلفة، لأنه مأزق وألم الوجود"¹. فالإنسان لم يكف أبدا عن البحث عن معنى الحياة وغاياتها، وعبر تاريخ البشرية لم يجد الإنسان جوابا لذلك إلا في الأديان ومع الوحي. أما الملحدون الماديون الذين يرفضون الدين لقيامه على مسلمت افتراضية إيمانية، يتناقضون عندما يقبلون العلم التجريبي في قيامه ابتداء على مسلمت إيمانية. حتى أن شيلر² يرى أن فروض العلم كفروض الدين، فالعالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحا انتظارا لتحقيقه، والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك، فهو يُسلم بفروضه وينتظر نتائجها العملية. وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الفرض العلمي، يتم في وقت أقصر من تحقيق الفرض الديني. ومع أنه لا يمكن التسلم تماما لشيلر في أن تحقيق الفرض العلمي دائما يكون في وقت أقصر، فالعلم كذلك يقوم على مسلمت يجب الإيمان بها مسبقا. والماديون الملحدون عندما ينكرون الدين الإلهي لأنه يتعلق بالمجردات التي لا سبيل للإنسان إلى العلم بها، يتناقضون مع أنفسهم عندما يؤمنون بغيبيات العلم، وعلى رأسها المادة، التي كشف العلم الحديث عن أنها شيء مختلف تماما عما نُدرکه بأدواتنا الحسية المباشرة أو غير المباشرة. والعلم التجريبي الحديث يقوم على الإيمان بغيبيات خاصة به، فإذا كان الماديون الملحدون ينكرون موضوعات الدين لأنه لا يمكن إدراكها، فإنهم يتناقضون مع أنفسهم حين يقبلون موضوعات الميتافيزيقا بالرغم من أن العلم الحديث يُقر أننا عاجزون عن إدراك حقائق الأشياء. وأنا عاجزون عن التعبير عنها، فيما يذهب إليه أقطاب الماركسية عن التمثيل العلمي للحقيقة وصعوباته. ويذهب العلم الحديث إلى أن إدراكنا الحسي للأشياء إدراك مزيف، تقوم فيه الذات بتزييف الموضوع، فقد عجز العلم عن تحقيق الموضوعية أو الواقعية. والماديون الملحدون عندما ينكرون الله سبحانه وتعالى ويرفضون التعبد له، يتناقضون مع أنفسهم إذ يتخذون معبودات أخرى. والماديون الملحدون الذين ينكرون الخالق لإنكارهم خلق شيء من لا شيء، وزوال شيء إلى لا شيء، يتناقضون مع أنفسهم عندما يُقرون بأن للطبيعة حركة ونظاما وغاية تطويرية ناشئة من لا شيء. وكل

¹. كفاح جرار، المعرفة الأولى (نحو تأسيس انثولوجيا ثقافية إسلامية)، منشورات الأنيس، الجزائر العاصمة، ط1، 2009، ص5.

². شيلر: Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) فيلسوف برغماتي انجليزي. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، مرجع سابق، ص24

من نظر في نواحي الطبيعة وعرف شيئاً من أسرارها وقع على قصد ونظام ونسبة تضبط تركيب المادة وتكون ظاهراً. فكيف يخرج القصد والنظام من الفساد المطلق والعماء الصرف؟ وكيف تأتي النسبة من اللانسبة؟. فجدلية الجزئيات المكونة للذرة غير كافية في إقامة العلاقات بينها، فضلاً عن فساد القول بأنها كافية في قيادة حركات التطور والتقدم على الوجه الرائع الذي نجد الإنسان على قمته.

قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ ﴿ال تين: ٤﴾¹

- إن الماديين الملحدون عندما ينكرون الله سبحانه لأن القول به في نظرهم محض عجز من الإنسان عن معرفة الأسباب الطبيعية، يتناقضون مع أنفسهم عندما يعترفون بعجز العلم عن معرفة الأسباب الكبرى للطبيعة. فيلجؤون إلى القول بالمصادفة.
- ويتناقض الماديون الملحدون المتشحون بالعلم التجريبي، عندما يرفضون الدين لعدم كشفه عن جميع الحقائق (خاصة الغيبية) ثم يقبلون العلم مع جهولاته، لمجرد اعتقادهم بأنه صائر إلى كشفها في المستقبل.
- الماديون الملحدون الذين يرفضون حقائق الدين لمجرد أن الدين لم يقدم تفسيره لبعضها، فيتناقضون مع أنفسهم عندما يقبلون حقائق العلم رغم عجزه عن تقديم التفسير لها واقتصاره على الوصف.
- وإذا كان الماديون الملحدون ينكرون موضوعات الدين لأنها لم تصل إلى أن تصبح موضوع معرفة يقينية (وهم كاذبون في إطلاق ذلك)، فإنهم يتناقضون مع أنفسهم حين يدعون الناس إلى أفكارهم التي يعترفون في نهاية المطاف بأنها غير يقينية.
- وعندما ينكرون الدين الإلهي لأنه خارج نطاق العلم المادي، يتناقضون مع أنفسهم ويعترفون بأن المعرفة المادية لا تشمل كل مناطق المعرفة. وهذا في حد ذاته هو مبدأ الاعتراف بالميتافيزيقا.
- والماديون الملحدون عندما يعترفون بأن المعرفة العلمية معرفة نسبية، يتناقضون مع أنفسهم عندما يقررون أنها كافية الآن، أو أنها ستكون كافية في المستقبل لكي تشمل كل مناطق المعرفة

¹. يحيى هاشم حسين فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، ج4، مرجع سابق، ص190.188.

- التي يتطلع إليها الإنسان. ذلك لأن المعرفة النسبية تُشير بالضرورة إلى المعرفة المطلقة. فكيف يصل العلم إلى هذه المعرفة (المطلقة) وقد أقررنا بنسبية العلم؟
- والماديون الملحدون عندما يدعون الاقتصار على المنهج العلمي التجريبي، يتناقضون مع أنفسهم عندما يضعون القواعد العامة التي يعجز هذا المنهج عن تبريرها.
- والماديون الملحدون عندما يؤمنون بإطراد سنن الطبيعة إيماناً أولياً، نزولاً على حكم الضرورة العملية فحسب، يتناقضون مع أنفسهم عندما يرفضون الدين مع صحة إقامته على نفس الضرورة العملية.
- والماديون الملحدون عندما يؤمنون بالتطور، يتناقضون مع أنفسهم عندما يُنكرون الدين، وهو المصدر الوحيد الذي يُمكنه أن يقدم لهذا التطور مفهومه التقدمي.
- وعندما يُنكرون الدين بما يقدمه من بناء للقيم لا تستغني عنه الحياة الإنسانية أو العلمية والعملية، يتناقضون مع أنفسهم عندما يحاولون الاحتماء بهذه القيم التي يعجز العلم التجريبي عن تبريرها.
- وإذا كان العلم يقف موقفاً لا أدرياً من الحقيقة وعاجز عن الوصول إلى اليقين، فإن الملحدين العلميين يتناقضون عندما يؤكدون بطلان العقائد الدينية، وأن الإنسان سيُترك سدى، وأنه ذاهب إلى العدم.
- ويعتبر والتر ستيس في كتابه الدين والعقل الحديث أن [تيار الأدب والفن الذي يُمكن أن يعكس بصفة عامة وجهة نظر العصر، قد حمل الإحساس بعبث الأشياء وانعدام معناها. وإذا كان العالم ككل بلا معنى ولا غرض، فالحياة البشرية ستكون كذلك أيضاً. ويبدو أن القول بأن الحياة البشرية بلا معنى هو الرسالة الرئيسية التي قام بها الأدب الحديث. وهنا نجد تعارضاً بين الحاضر والماضي، فقد كانت الحياة البشرية عند أصحاب المسرحيات العظيمة (قديمًا)، تبدو دائماً في كل العصور مأساة، لكن هناك نمط (حتى لو كانت نمط المصير) يمكن تتبعه فيها. ثم تُترك للمنطق الحديث أن يكشف ما في الحياة من لامعنى، بالمعنى الحرفي. والطابع الغريب للموسيقى الحديثة يروي

نفس القصة. فالموسيقى القديمة التي كانت أكثر انسجاما وتناغما، تعكس فكرة عالم منسجم ومتناغم بإطاعته لخطة إلهية. في حين أن تيار الموسيقى الحالي بأنغامها المتنافرة والمتضاربة، توحي بأن الأشياء جميعا والحياة كلها بلامعنى. لقد اتسم العالم الحديث بالكثير من الظلام والحيرة وفقدان القداسة، وربما بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين، والانهيارات العصبية في عصرنا. وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدتين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم¹.

ولما تحول العقل الغربي إلى عقل أداتي، فقد الفكر الغربي الغائية والغايات النهائية. يقول طه عبد الرحمان أن: "العقلانية الأداةية تجتهد أصلا في إيجاد الوسيلة المناسبة للغاية المطلوبة، وحتى هذه الغاية بدورها تُصبح وسيلة لغاية أخرى. وهكذا دواليك، بمعنى أن الكل يُصبح متوسلا به (أي أنه يصبح بدوره وسيلة) فنكون حيال ما يمكن أن يُصطلح عليه باسم التوسل الكلي للأشياء. بحيث تنتهي في آخر المطاف إلى لا غاية"².

وقد كان البابا بونوا السادس عشر على بيته، حينما حذر من الإفراط في الحدائث المادية، وقد ذكر شارل سان برون ذلك ثم أطرده مستغربا من التحليل غير المنتظر، الذي عرضه الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي أثناء زيارته لروما شهر ديسمبر 2007 قائلا: "منذ عصر الأنوار، اختبرت أوروبا كثيرا من الأيديولوجيات. لقد وضعت بالتتابع آمالها في تحرير الأفراد، وفي الديمقراطية وفي التطور التقني وفي تحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وفي إرساء الأخلاق العلمانية. لقد تاهت بشكل خطير في النظامين الشيوعي والنازي. ولم تكن أي من هذه المنظورات قادرة على سد الحاجة الماسة للرجال والنساء لإيجاد مغزى لوجودهم". ثم يعقب شارل سان بروت: "إن العالم الشمولي يتسم على وجه الخصوص بإحساس الخسارة أو بغياب المعنى. ويتجلى اللامعنى في الانزلاق المحتوم نحو عالم لا إنساني تجاري وغير ديني. وتحت تأثير العولمة لن يكون في آخر المطاف إلا نظام يؤول

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص120.121.

². طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2013، ص43.

نحو خلق مجتمع شمولي موحد ونفعي يُنظم تقنين الثقافات. فالإنسانية تتعرض لخطر حرمانها من العنصر الأخلاقي للحياة"¹.

المطلب الثاني: المادية والآثار السلبية المعرفية والأخلاقية.

إن أزمة العلوم المعاصرة تكمن في انعدام نقطة الثبات المرجعية التي تنطلق منها وترجع إليها. فبعد أن أزيحت الكنيسة عن طريق العلم في الغرب، بدأ تأسيس العلاقة العدائية بين العلم والدين. ومعرفيا دخلت العلوم الاجتماعية في أزمة انعدام نقطة الثبات والمرجعية، وانعدام الوجهة والقبلة والمقصد. وبدأت المعرفة الإنسانية تدخل في حلقات متتالية من الأزمات، جعلت مخاطرها على المجتمع الإنساني. ورغم المحاولات العديدة لمعالجة هذه المخاطر والسلبيات، لكنها لم تُفلح في التعديل المطلوب للمسار المعرفي، فالأزمة كامنة في النموذج المعرفي وتحليلاته المنهجية.²

ويجد طه جابر العلواني أنه انطلاقاً من مفهوم المعرفة لدى علماء التربية وهو التعريف المعترف به لدى اليونان وسائر المؤسسات، على أن المعرفة كل معلوم خضع للحس والتجربة، فإن كل ما تعلق بالله والآخرة والأنبياء لا يُعتبر من العلم. ولذلك فهؤلاء العلماء حين يتحدثون عن هذه الأمور يُلحقونها بالخرافة، والأساطير، ويلحقونها بأي شيء آخر لكن لا يعتبرونها معلومة.³

ويضرب غارودي مثالا عن غياب المعنى والغايات كأثر لفساد المنظومة التعليمية، من خلال وضع هذه المنظومة بعد الثورة الفرنسية. فيرى أن نظام التعليم هذا يرجع محتواه إلى المبادئ الأولى التي وُضعت عبر رؤية شاملة لخدمة مجموعة من الأهداف التي وضعها نابليون، الذي كان همهم الأول من تأسيس الليسيه (المدارس غير الدينية) هو تكوين كوادرات مؤهلة لجيوشه وإدارته، وإعادة تكرار هذا

1. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 57.

2. عبد الوهاب سر الختم أحمد، مدخل لتأصيل العلوم التربوية، منشورات معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، ص 97.

3. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية والتغيير، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2003، ص 72.

الإفراز عاما بعد عام. وقد التزمت كل الإصلاحات بعد ذلك لتوفير الاحتياجات من الكوادر. وبذلك لم يطرح التعليم قضية الغايات النهائية لأبحاث هؤلاء الكوادر وحاجاتهم الشخصية (المعنوية والروحية)، وأهتم التعليم بالوسيلة وأهمل الغاية. وهو ما حول التعليم في رأي غارودي إلى¹:

1. علمية: وهي شكل من الأصولية الشمولية، مؤسسة على فرضية أن العلم يمكنه حل كل المشاكل، وأن ما لا يمكن قياسه وتجربته أو التنبؤ به لا وجود له أصلا. وبهذه الوضعية المحجمة (أي المقزمة) تم استبعاد الأبعاد والمعاني العليا والأسمى للحياة (كالحب، الإبداع الفني والإيمان).

2. تحول التعليم إلى تكنوقراطية: وهي تلك الطريقة للوصول إلى التقنية لأجل التقنية نفسها، دون أن يُطرح أبدا سؤال عن الغايات. إنها قائمة على الافتراض بأن كل ما هو جازم تقنيا مرغوب فيه وضروري، بما في ذلك صناعة الأسلحة النووية وحرب النجوم. فالتكنوقراطية هي ديانة الوسائل.

3. أما تحوله إلى الميكيفيلية: فهي حيوانية سياسية معنية بتقنية الحصول على القوة والسلطة (فهذه الغاية تبرر الوسيلة). والسياسة في الأصل هي لمصالح المجتمع الإنساني، ثم تأتي الوسائل لتحقيق هذه الأهداف الإنسانية. وما يحدث مع الميكيفيلية هو عكس ذلك. بل يكرس التعليم الغربي فكرة أن الأصل العرقي مقياس القوة الذي يحدد مصير الإنسانية، وليست الإنسانية هي التي تحدد اتجاه القوة.

وعن توجيه التاريخ لخدمة الأقوياء، يستشهد غارودي بما قاله بول فاليري في كتابه نظرات إلى عالم اليوم: "التاريخ هو أخطر كيمياء يفرزه الفكر. فالتاريخ يصوغ الأحلام، ويُسكر الشعوب، ويُغذيها بذكريات مزيفة، ويبالغ في أهميتها، ويُقيض مضاجعها، ويقودها إلى هوس العظمة، أو جنون الاضطهاد، ويُحيل الأمم إلى المرارة والعجرفة والغطرسة التي لا تُطاق. فالتاريخ يبرر ما نريد، إنه يبرر كل شيء ويعطي كل شيء". ويجد غارودي أن استخدام التاريخ لأهداف سياسية يتضخم في الفترة المعاصرة. ومن ذلك تبرير سباق التسلح أو السيطرة الاقتصادية، بتصوير تاريخ الخصم على أنه

¹. غارودي، أمريكا طليعة الاخطاط، مرجع سابق، ص 177.174،

شيطان. فقد كان الغرب يعتبر الإتحاد السوفيتي هو إمبراطورية الشر، وبعد انهياره وجد جورج بوش في الإسلام بديلاً ليرر السياسة نفسها. وعلى النقيض من ذلك، ظهر تاريخ مقدس كان في البداية تاريخ العبرانيين، ثم استولى عليه المسيحيون الذين ادعوا وراثتهم ليبروا حملاتهم الصليبية ثم حملاتهم الاستعمارية (استعمار الدول الضعيفة). وهكذا تحددت معالم التاريخ من منظور أوربي بالاكتشافات التقنية. ويلاحظ غارودي أن تسميات حقبة ما قبل التاريخ موجهة لتلميع صورة الغرب، فهناك العصر الحجري، والعصر الحجري المصقول، والبرونزي، وعصر النار، وبدأت معالم التاريخ الحديث من عام 1492 مع بدايات الاستعمار وعصر الآلة البخارية، والكهرباء والطاقة النووية. هذا هو المعيار الوحيد للتقدم والسيطرة، لأن تقسيم المراحل التاريخية يبدأ بالإمبراطوريات سواء في مصر الفرعونية، أو الإمبراطورية الرومانية، وما عداها لم يكن سوى البربرية¹. وكل ذلك كما يقول غارودي يؤدي إلى نقائص في التعليم، بل هو يؤدي إلى فكر مشوه ومجتمع موجه نحو أهداف مغرضة.

ومن مقولات المادية: الوحدة المادية، وهي توحد الإنسان بالطبيعة. [بحيث يُرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون. ومن ثم فإن عالمنا المادي لا يُشير إلى أي شيء خارجه، فهو عالم لا ثغرات فيه ولا مساحات ولا انقطاع ولا غايات. تم إلغاء كل الثنائيات داخله بما فيها ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة والخير والشر والأعلى والأدنى. وتم تطهيره تماماً من المطلقات والقيم، وتم اختزاله كله إلى مستوى القانون الطبيعي/المادي أو إلى الطبيعة/المادة: (وهو المطلق العلماني النهائي). وفي مثل هذا العالم الواحدي الأملس يوجد مجال للوهم، القائل بأن الإنسان يحوي من الأسرار ما لا يمكن الوصول إليه، وأن ثمة جوانب فيه غير خاضعة لقوانين الحركة المادية. بل ويمكن تطبيق الصيغ الكمية والإجراءات العقلانية الأداة على الإنسان. كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصيغ، ويتحول العالم إلى واقع حسي مادي نسبي، خاضع للقوانين العامة للحركة (ومن ثم فهو قابل للقياس والتحكم الهندسي والتنميط). ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها (أي ربطها بالحواس). في هذا الإطار تصبح المعرفة مسألة تستند إلى الحواس وحسب،

¹. ينظر: المرجع السابق، ص 182.180.

ويصبح العالم الطبيعي هو المصدر الوحيد أو الأساسي للمنظومات المعرفية والأخلاقية. وتُرد الأخلاق إلى الاعتبار المادية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية). وتنفصل الحقائق المادية تماما عن القيمة. ويظهر العلم المنفصل عن الأخلاق، وعن الغايات الإنسانية، والدينية والعاطفية والأخلاقية. وتُصبح الحقائق المادية المتغيرة هي وحدها المرجعية المعرفية والأخلاقية المقبولة. وتصبح سائر الأمور (المعرفية والأخلاقية) نسبية، صالحة للتوظيف والاستخدام. بل إن هذه الرؤية الواحدة المادية في مراحلها المتقدمة، وإنكارها لأي ثبات، ينتهي بها الأمر إلى إنكار وجود الماهيات والجوهر، بل وإنكار الطبيعة البشرية نفسها، باعتبارها جميعا أشكال من الثبات والميتافيزيقا¹.

ويرى المسيري أن العقل المادي يصبح عقل تفكيكي عدمي غير قادر على التركيب أو التجاوز. [ويتضح هذا من أنه عقل قادر على إفراز قصص (نظريات) صغيرة، مرتبطة بفضائها الزمني والمكاني المباشر على أحسن تقدير كما يقول دعاة ما بعد الحداثة. أي إنه قادر على إفراز مجموعة من الأقوال التي ليست لها أية شرعية خارج نطاقها المادي المباشر والضيق والمحسوس (فالعقل المادي يُدرك الواقع بطريقة حسية مباشرة). ومن ثم فهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة، وعاجز عن التوصل للحقيقة الكلية والمجردة التي تقع خارج نطاق التجريب. ولذا فالعقل المادي لا يُنكر الميتافيزيقيا وحسب، وإنما ينكر الكليات تماما. وينتهي به الأمر إلى الهجوم على العقل الإنساني والعقل النقدي، لأنهما يتوهمان أحدهما يتمتعان بقدر من الاستقلال عن حركة الطبيعة/المادة، وبذلك يختفي الإنسان بوصفه مرجعية نهائية، ثم تختفي سائر المرجعيات، وتصبح الإجراءات هي الشيء الوحيد المتفق عليه. وهكذا لا يتحرر العقل المادي من الأخلاق وحسب، وإنما يتحرر من الكليات والهدف والغاية والعقل. ومن ثم تتحول العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية. وإن كانت العقلانية المادية أفرزت فكر حركة الاستنارة، والوضعية المنطقية والكل المادي المتجاوز للإنسان، فقد أفرزت اللاعقلانية المادية النيتشوية والوجودية والفيونومولوجية وهيدجر وما بعد الحداثة. والانتقال من التحديث إلى الحداثة وإلى ما بعد الحداثة، هو الانتقال من العقلانية

¹. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص56.55.

المادية التي تربط بين التجريب والعقلانية (في مرحلة المادية القديمة ومرحلة المادية الصلبة)، إلى اللاعقلانية المادية التي تفصل بينهما. فيتم التجريب دون ضابط ودون إطار (في مرحلة المادية الجديدة والسيولة الشاملة). وتسود الآن في مجال العلوم نزعة تجريبية محضة، ترفض الكليات العقلية (إنسانية كانت أم مادية) وتلتصق تماماً بالمادة وحركتها وعالم الحواس. ومع هذا يمكن القول بأن العقلانية المادية، كثيراً ما تتعايش مع اللاعقلانية المادية وترتبط بها. فالوضعية العلمية المنطقية، هي تعبير عن العقلانية المادية حيث لا يؤمن الإنسان إلا بالتجريب والأرقام. ولكنها في الوقت ذاته تُعبر عن اللاعقلانية المادية، فهي لا تشغل بالكليات والمنطلقات الفلسفية. فالنازية كما يراها بعض المؤرخين هي قمة العقلانية المادية. وهذا لا يمنع من أن تكون قمة اللاعقلانية المادية أيضاً، فهي تُعبر عن تبلور نزعة تجريبية محضة، ترفض الكليات الإنسانية والعقلية، وأي شكل من أشكال الميتافيزيقا، وتلتصق تماماً بحركة المادة وعالم الحواس، ولعل الفلسفة العلمانية الشاملة الأساسية، أي الدارونية الاجتماعية، هي تعبير عن هذا التعايش والترابط بين العقلانية واللاعقلانية¹.

ويؤكد المسيري على ما ذكره حامد عمار في كتابه (من همونا التربوية والثقافية) وذلك أن [منهج التفكير العلمي الذي أرسنه العلوم الطبيعية، قد شاع باعتباره المنهج الوحيد في الوصول إلى المعرفة الصحيحة. واصطنعت العلوم الاجتماعية الإنسانية هذا المنهج في دراستها وبحوثها. بيد أن معظمها قد توقف عند المرحلة النيوتنية من مناهج البحث العلمي الطبيعي، واختزال المنهج إلى تجزئة الظواهر وتفكيك أجزائها، ومحاولة فرض الفروض المرتبطة بذلك الجزء أو ذاك، وإخضاع الفروض حوله للقياس والاختبار. وجرى العرف عند الكثيرين على اعتبار النتائج العلمية ثابتة غير قابلة للتعديل. وأطلق على هذه التجزئة للظواهر وإخضاعها للدراسة الميدانية العينية ما عرف باسم المنهج الأميريقي أو الوصفي، محلاً للظاهرة كما توجد في موقعها الزماني والمكاني. ودون تصور لأنواع العلاقات وديناميكيته في الظاهرة المدروسة مع سياقها الثقافي الاجتماعي. ومن ثم فقدت الدراسة منظوماتها العضوية الديناميكية، في إطار الزمان والمكان والبعد التاريخي لنشأتها وتطورها وتوظيفها

¹. المرجع السابق، ص 5150.

الاجتماعي. واستقر في أذهان كثير من الباحثين الاجتماعيين أن نتائجهم علمية لا يرقى إليها التصحيح. وأصبح من المسلمات في الرسائل الجامعية في العلوم الإنسانية ألا تعاد دراسة الموضوع؛ لأن ما سبق من بحوث قد استقر، باعتباره حقائق علمية. ثم أن البحوث تدعي الموضوعية العلمية المطلقة، فلا شأن لذات الباحث وإيديولوجيته وتحيزاته أن تدخل في مختلف مراحل البحث وتفسيراته، وإنما جاءت النتائج علمية من خلال معطيات الواقع العيني. ومع هذا الاختزال الأمريقي الوضعي الوظيفي للمنهج العلمي الطبيعي في آفاقه الرحبة والمتجددة، فإن ثمة مناهج أخرى للمعرفة العلمية تبدأ من الملاحظة والمشاركة، امتداداً إلى الحس التاريخي والوعي الذاتي، والبصيرة والحس والفهم الكيفي في السياق الثقافي الاجتماعي التاريخي والخبرة الإنسانية. وليس بالضرورة أن تلجأ تلك المناهج إلى البيانات الرقمية والقياس؛ فتلك الأدوات كثيراً ما تُشوه المعرفة بعالم الوعي والخبرة والفهم النوعي للواقع وإمكانات المستقبل، فضلاً عن قصورها عن فهم القيم وديناميكيات الدوافع والأخلاق. إن هذه الأساليب والأدوات المعرفية تصبح علمية ما دامت تقوم على ملاحظة منتظمة أو خبرة مطردة، ومادامت بياناتها وشواهدنا منطقية ومتسقة في نموذج مفاهيمي. وتتدعم علميتها مع اختبارها وتقييمها على أرض الواقع ومن خلال الممارسة، وقد تتدعم فيما بعد بجوانب كمية للتوضيح والتعزيز. ومن هنا فإنه على العلوم الاجتماعية الإنسانية ومجالاتها فيما يستقر بها من الشعور والوعي، ومن اللاشعور والحس دون أن تُنقص عوامل الذاتية من جدوى المعارف المتولدة من مثل هذه المناهج. وفي قضايا التربية والاجتماع وعلم النفس مساحات عريضة لجدوى توظيف تلك المناهج بما فيها من ضبط وتنظيم وقابلية للمراجعة والتنفيذ والتطوير¹.

ويبين الدكتور حسن الساعاتي في مقال بعنوان (إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية) في كتابه (إشكالية العلوم الاجتماعية) [أن علماء الاجتماع الذين تأثروا بمنهج الدراسة والعلوم الطبيعية، يذهبون إلى أن العلوم الاجتماعية وعلى رأسها علم الاجتماع، لا تكون علوماً بمعنى الكلمة، دقيقة ومضبوطة النتائج، إلا إذا تتبع علماءها حُطى الباحثين في العلوم الطبيعية، التي يركز

¹ المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 66.64.

محور التفكير في ظواهرها على التجريب، أي ما يجرونه عليها من تغيير مقصود وبطريقة مرسومة من قبل، مستهدفين أهدافاً معينة يستنتجون منها الحقائق، إذا تكرر استقراءها من تجارب مماثلة صارت نظريات علمية أو قوانين ثابتة. وقد فات هؤلاء العلماء الغربيون، وغيرهم ممن قلدوهم في مسارهم الفكري من دون روية واستبصار، أن الظواهر الاجتماعية تختلف تماماً عن الظواهر الطبيعية التي لا عقل ولا إرادة لعناصرها. والتي ينم مظهرها عن مخبرها لأنها أحادية النسق، تحكمها كلاً أو جزءاً قوانين ونظريات واحدة لا تتبدل. ولذلك نجد أن كلاً من الملاحظة الحسية والمشاهدة، والملاحظة العقلية من تأمل واستبصار، وجميع خطوات التجريب التي تُجرى عليها، بوصفها ظواهر طبيعية أحادية النسق، تستوعبها كلها في جميع مظاهرها، لأن ظاهرها لا يختلف عن باطنها في شيء، حتى أنه ليدل عليه دلالة تامة، لما بين الظاهر والباطن من ارتباط عضوي شامل متكامل. أما الظواهر الاجتماعية فتختلف عن الظواهر الطبيعية، بوصفها ظواهر عنصرها الأساسي الإنسان الاجتماعي العاقل ذو الإرادة، الذي يعيش مُعاشراً لغيره من البشر ومرتبطاً بهم بشتى العلاقات الاجتماعية. وهي تختلف في أنها ثنائية النسق، فكما أن للإنسان جوانية وبرانية، فهي ذات نسقين أحدهما جواني أي باطن، والآخر براني أي ظاهر. وما دامت كذلك، فإن البحث فيها ينقسم إلى قسمين: أحدهما يُعنى بالنسق البراني، أي بما يبدو من الظاهرة الاجتماعية للحواس فتُدركه وتتعلقه. والآخر يُركز على النسق الجواني الخفي منها، الذي يُعد عُرفاً لعمليات للنسق البراني، ليستجلبه ويدركه ويتعلقه¹.

ويرى عبد الوهاب المسيري أن الحوار الدائر منذ عصر النهضة حول وحدة العلوم لم ينته بعد. [فمنهم من يرى أن هناك علوماً وحسب، يمكن عن طريقها دراسة كل من الإنسان والطبيعة، دون تمييز أو تفريق بين علوم طبيعية وأخرى إنسانية، وهؤلاء يرون أن كل العلوم تهتم بوقائع لا تختلف في حالة الإنسان عن حالة الحيوان. وهو يطرح سؤال ليبين ما ألت إليه العلوم الإنسانية، فيقول: هل يمكن تأسيس علوم إنسانية دون معرفة الإنسان؟. هذا ما حدث بالفعل في العلوم الإنسانية الغربية، إذ احتفت الإشارات إلى الطبيعة البشرية تماماً فيها، ولا يمكن الحوار إلا من خلال

¹. المرجع السابق، ص 68.66.

المؤشرات الكمية والجداول والقرائن المادية المباشرة. وحينما ترسّم هذه العلوم صورة الإنسان، فإنه يكون إنساناً طبيعياً وظيفياً ذا بُعد واحد، آلياً يتحرك في إطار الدوافع والمثيرات. ويُقسم إلى الذات والذات العليا(الهو). وكما يقول علي عزت بيحوفيتش: لقد تم طرد النفس من علم النفس. وفي الاقتصاد نجد الإنسان مجموعة من المصالح الاقتصادية. وفي علم الأخلاق الإنسان هو كيان تحركه الرغبة في البقاء المادي وتحقيق المصلحة المادية. أما في علم الاجتماع، فقد أعلن دوركهايم¹ أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الأفراد، وتتمتع بسلطة فاهرة، تفرض نفسها على الأفراد عن طريق الإكراه. وأن الضمير الفردي صدى للضمير الجمعي. فعندما يتكلم ضميرنا فمعنى ذلك أن المجتمع هو الذي يتكلم فينا. فالفرد ذرة اجتماعية يدرسها علم الاجتماع. الذي كان ينوي كونت تسميته الفيزياء الاجتماعية! أما الانثروبولوجيا (علم الإنسان) فهو يؤكد أن الإنسان ليس له طبيعة وإنما له تاريخ. وإن كانت لديه خاصيات عند الولادة، فهي مجرد استعدادات شفافة لا تصمد أمام مؤثرات المحيط القادر على تشكيل الإنسان كيفما شاء. ففي الإنسان لا توجد دوافع نفسية ثابتة اللهم إلا دافع الجنس والأكل. أما دافع المعرفة والعاطفة والتملك، فهي في نظر بعض الدراسات الانثروبولوجية متغيرة تظهر وتختفي بحسب عوامل البيئة. كما سعت النظريات التاريخية المادية إلى بيان أن الإنسان كائن تشكّل عبر التاريخ، وعبر علاقاته مع الطبيعة ومع الآخرين. وأنه قبل ذلك لم يكن إنساناً، وليس في طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس، لأنه ليس للإنسان طبيعة. فالإنسان هو مجموع علاقاته الإنتاجية وهو لحظة من لحظات جدل الطبيعة، هنا تنتفي الذات الفردية لتخلي مكانها للذات الجماعية. وتراجع الذات الواقعية الطامحة، لحساب الذات التاريخية الخاضعة للحتمية التاريخية، المتحكمة في مسار التاريخ. وحتى في عالم الأدب، وهو الملجأ الأخير للنفس البشرية، ظهرت الفلسفات البنيوية والتفكيكية التي تُحاول أن تُظهر ذاتها من آخر المطلقات الإنسانية (الطبيعة

¹. دوركهايم: Emile Durkheim (1858-1917) فيلسوف اجتماعي فرنسي. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج1، ص480.

البشرية)، ولذا يتحول النقد الأدبي إلى محاولة لرصد أتماط وئنا وألعاب لغوية، تدخل فيها الذات الإنسانية وتصبح خاضعة لها¹.

والعلوم التي تدعى أنها إنسانية وتدور في نطاق المرجعية المادية الكامنة، [تنطلق من الإيمان بأنه لا توجد عناصر إنسانية عالمية أو طبيعة بشرية ثابتة أو مستقرة خاصة. فما يوجد هو ممارسات وعقائد لا يُنظمها إطار. وكما يقول ميشال فوكو: "لا يوجد ذات إنسانية ثابتة في التاريخ، ولا يوجد حالة طبيعية إنسانية، ولا يوجد شيء في الإنسان (حتى جسده) ثابت بما فيه الكفاية، يصلح أساساً ليتعرف الإنسان على ذاته وليفهم الآخرين". فكل شيء في ذلك الإنسان حادث، بل عرضي وطارئ، ومن ثم محتمل الوقوع والزوال. ولا مهرب من إدراكنا لهذه الحقيقة (حقيقة القوة والهيمنة، وهي مطلق فوكو الوحيد). أي أن كل الأمور بما في ذلك الإنسان، كما يعرف الجميع الآن في الغرب، مادية ونسبية وخاضعة لذلك القانون الواحد العام، الذي يسري على الطبيعة والإنسان. هذا يعني في واقع الأمر أنه لا توجد معيارية إنسانية، أي لا توجد سوى معيارية موضوعية شئئية. إن ما يحدث هنا هو إلغاء ثنائية الإنسان/الطبيعة، أي ثنائية الجنس البشري/الأشياء، ليسود عالم الكم والأرقام والنماذج الاختزالية البسيطة، التي قد تعطي من يستخدمها راحة كبيرة ومقدرة على الإنجاز، ولكنها تُفكك الإنسان تماماً ثم تقتله. وليس من قبيل الصدفة أن الفلسفة السائدة الآن في الغرب، هي الفلسفة التفكيكية التي تهدف إلى تصفية كل الثنائيات²، فهذا هو ميراث الاستنارة وعصر النهضة الغربية.

والهجوم الواضح على الإنسان في العلوم الإنسانية الغربية العلمانية، يظهر في أشكال كثيرة في حياتنا اليومية وهو ما لاحظته المسيري [في الثقافة الشعبية التي تُصدرها هوليوود، وشيوع شخصيات لا علاقة لها بالطبيعة البشرية أو بالإنسان كما نعرفه، فهناك شخصيات ما فوق الإنسان (كطرزان ورامبو)، وهناك شخصيات دون الإنسان (كفرانكشتاين ومادونا)، وهي كلها شخصيات

¹ المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 91.89.

² المرجع السابق، ص 92.91.

لا علاقة لها بالإنسان ولا بالطبيعة البشرية، تذكرنا بالإنسان عند داروين ونيتشة وفرويد. وسلوك الإنسان الجنسي وأحلامه، هي شأن خاص تماما، مرتبط بفرديته ورؤيته للنفس. ولذا نجد أن الهجوم على الطبيعة البشرية في مجال الثقافة اليومية، قد ركز على هذا الجانب ببراعة فائقة، إذ إنه يمكن صياغة أحلام الإنسان الجنسية، بطريقة تجعله يقبل اختفاء المعيارية الإنسانية المركبة المتجاوزة للطبيعة/المادة. وانتشار الإباحية في العالم الغربي ليس مجرد مشكلة أخلاقية، وإنما هي أيضا قضية معرفية. فالإباحية هي جزء من هذا الهجوم على الطبيعة البشرية، وعلى قداسة الإنسان ومحاولة تفكيكه. فقد قامت الرؤية العلمانية الإمبريالية بتطبيع الإنسان، فرأته كائنا طبيعيا ماديا بسيطا وحسب. ونظرت إليه كمادة نسبية صرفه لا قداسة لها. والإباحية هي تعبير عن الاتجاه نفسه، فتجريد جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القداسة عنه، حتى يتحول الإنسان خليفة الله في الأرض في الرؤى الدينية، ومركز الكون في الرؤى الإنسانية، إلى مجرد لحم يُوظف ويُستغل بحيث يُصبح مصدر اللذة¹.

أما الوجودية فقد أدت إلى الإلحاد والفوضى. لقد كانت الوجودية مذهب لكثير من الفلاسفة قبل سارتر. ومنهم من كان مسيحيا كبيرا كجارد الميخا. [إلا أن هيدغر وسارتر حولاهما إلى الإلحاد. فقد أقام سارتر فلسفته الوجودية على نوعين من الوجود: ما هو موجود في الخارج بذاته، ووجوده حينئذ بالفعل لا بالقوة حسب زعمه. فالخشبة مثلا هي خشبة تامة وكاملة، يمكن أن تكون بابا أو نافذة، وهذا باطل وإنكار للواقع. والنوع الثاني هو وجود الأشياء في الذهن، وسماها الموجودات لذاتها، أي التي تريد أن تحقق ذاتها فقط، وليس ثم شيئا خارجا عنها. وهو غير مستقر بل دائم التغير، وهذا هو السبب في أن حرية الإنسان هي صميم وجوده الشعوري المشتمل على جميع النوازع في الإنسان لكي يحقق ذاته بنفسه (لأنه يخلق نفسه بنفسه في كل لحظة). ومن هنا أنكر سارتر وجود الله تعالى، وأنكر الرسل لأن وجود الإنسان قائم على ذاته فقط، وليس هناك رقيب أو لا يجب أن يكون عليه رقيب، إذ هو الخالق لذاته وما يعمل. وكذلك لا خير ولا شر في هذا

¹ المرجع نفسه، ص108.109.

الوجود، وإنما مرد ذلك إلى نفس الإنسان ومزاجه في الحكم على الأمور، من حيث يعتبرها خيراً أم شراً، وليس عليه أي مسؤولية تجاه أحد. ولكن سارتر هنا أدرك استحالة هذا الأمر، فقرر أن الإنسان مسؤول عن عمله، وهذا تناقض واضح شأن أهل الباطل. وأساس نظرية سارتر قائم على إنكار موجد لهذا الكون، واعتبار أن كل موجود أوجد ذاته بنفسه¹.

وقد دعت الوجودية إلى التجرد التام من القيم والمثل والأخلاق والأعراف، وهذا يعنى الفوضى والفراغ بأكمل صورته. فالوجودية تتمثل في عبادة الإنسان لذاته، وذلك بأن يُمتعها بكل ما يستطيع من المتع الدنيوية، فلا وجود فيها للإله ولا للدين ولا للأخلاق، ولا مكان فيها للحشمة أو الحياء فهي في الوجودية قيود تُكبل صاحبها². ولما ظهر فسادها وآثارها السلبية وخطرها على الفرد والمجتمع، عارض النظرية الوجودية مفكرون غربيون وذكروا من أخطارها أنها³:

. فلسفة موعلة في الفردية تنكر الحقيقة الموضوعية للواقع الإنساني. وتجعل الإنسان في عزلة عن الجماعة. وتدعو إلى اليأس المطلق والتشاؤم الكلي وهدم الحياة.

. أنها تبطل الأوامر الإلهية وتنكر القيم الخالدة. وتستطيب القبائح، وتدعو إلى الانحلال. وتنكر محصول الإنسانية من القيم والتجارب وتدعو إلى أن يبدأ الإنسان من جديد.

. تدعو إلى التمرد على الواقع والقيم جميعاً، وترفض كل ما يتصل بالمغيبات والنفس الإنسانية، وتقف عند الإيمان باللحم والدم. وهي تحتقر الدين والعلم والأخلاق المتعارف عليها. فالأخلاق الوجودية هي أخلاق المرض، القلق، القنوط، التشاؤم والأنانية المفرطة.

. ليس فيها نقطة واحدة تفتح الطريق أمام التقدم أو بناء الحياة أو العمل من أجل مجتمع أفضل. تعمل على تقويض المجتمعات، وهدم الأمل والحُلق والغيرة ومعارضة الشجاعة والتضحية.

1. غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة، ج5، مرجع سابق، ص863-864.

2. المرجع نفسه، ص866.

3. المرجع نفسه، ص868-871.

وإذا كان هيربرت سبنسر قد جاء ليدعو إلى علم للأخلاق [تقوم مبادئ الأخلاق فيه على أساس طبيعي، تنبثق عن قانون التطور العام، بما يقوم عليه هذا القانون من مبادئ الصراع والتكيف والبقاء للأصلح، فإن هذا الاتجاه لا يحتفظ من الأخلاق بشيء، ويُفسر بالضرورة عن تصارع الفئات العرقية والقومية والاجتماعية على أساس بيولوجي. ويقدم إلى الإنسانية فلاسفة من أمثال نيتشه، الذي يُبشر بالسوبرمان، فإذا كان القرد بالنسبة للإنسان، أضحوكة وعار عند نيتشه، فالإنسان بالنسبة للإنسان الأسمى "السوبرمان" هو كذلك أضحوكة وعار. أما الخير عنده فهو كل ما يزيد في شعور الإنسان بالقوة، ورغبة القوة، والقوة ذاتها. والشر هو كل ما يأتي من الضعف. والسعادة هي الشعور بأن قوتنا تنمو، وأن عقبة قد فُهرت ودُلت. شعاره لا للقناعة بل المزيد من القوة. ولا للسلام العام بل الحرب. ولا للفضيلة بل العنف. والشفقة على أحوال الضعفاء وغير النافعين عنده تؤذى أكثر من أية رذيلة. أما الأخلاق من وجهة نظر الوضعية المنطقية، فهي أشد سلبية من غيرها، لكنها في نفس الوقت أعظم دلالة من غيرها، على فشل القالب العلمي في ميدان الأخلاق]¹.

وفي مطلع القرن العشرين استطاع بعض دعاة التغريب في البلاد العربية، الهيمنة على مجالات الفكر والأدب والثقافة والسياسة. وعزل العقيدة الدينية عن التأثير في الحياة العامة للناس. وروجوا لأفكار كانت تعتبرها تقدمية تتمحور حول النقاط الآتية²:

. الدين ظاهرة اجتماعية بما في ذلك الإسلام، وأنها جميعاً ذات منشأ ارضي ومصدر إنساني. ثم الهجوم على الدين ووصفه بكونه حركة رجعية توقف التطور وتخالف العقل. ويدللون على ذلك بالصراع بين الكنيسة والنهضة في أوروبا ومحاولة رجال الكنيسة كبت الحركة العلمية.

. تعليل عقيدة الإيمان بالله بالنظريات الاجتماعية كنظريتي دوركايم ونظرية ماركس. والتي لا تفرق بين ما جاء عن الله في الوحي الصادق المتوافق مع برهان العقل الصحيح، وبين ما جاء به الفكر البشري عن الإله، والتي يمكن لها أن تتشوه وتتطور وتخطئ وتصيب.

¹. يحي هاشم حسين فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية مرجع سابق، ص175.

². سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية، مرجع سابق، ص402401.

. إلغاء الدين أو عزله عن الحياة العامة، كالتعليم والتقنين. وجعله أمراً شخصياً. وإقامة روابط المجتمع على القومية والوطنية بدل الروابط الدينية الإسلامية. وجعل العلاقات بين الدول سياسية لا علاقة للرابطة الدينية الإسلامية فيها.

. اعتبار قواعد العفة والضبط الجنسي ضرب من الرجعية. وفتح الطريق للإباحية الجنسية. واعتبار الإنسان حيوان تطور حسب نظرية داروين، ومعاملته على هذا الأساس أخلاقياً واجتماعياً... الخ.

فما جاء به داروين وكان هو الأخطر وهذا ما يُقره مفكرو وفلاسفة الغرب أنفسهم، فقد خرجت الداروينية عن نطاق العلم، لتتحول إلى اتجاه فلسفي وإيديولوجي كما هو واضح من الاستغلالات الواسعة التي عرفتها النظرية في أغلب حقول المعرفة. إن تأثير داروين كان بعيداً بحيث مس مختلف الدراسات الإنسانية متجاوزاً بذلك البيولوجيا، فقي السياسة نجد مقولة الداروينية أصبحت تحكم علاقات المجتمع الدولي، وفي علم اجتماع هربت سبنسر يُعالج كل قضاياها وفق رؤية تطورية وبقاعدة البقاء للأقوى. وفي الأخلاق وحتى في علم النفس كما تنبأ داروين، فإن نظريته قلبت موازين القوى النفسية والعقلية¹. ومع علم الاجتماع التطوري وخاصة علم اجتماع سبنسر الذي وافق داروين، وكلاهما استلهم واستفاد من الآخر، فإن ميكانيزمات التطور أصبحت تقوم على²:

1. الحرب: فهي الوسيلة التي يصل بها المجتمع إلى التطور، وفقاً لقانون البقاء للأصلح. وذلك بالقضاء على الأفراد غير الصالحين، وإبقاء الأفراد الصالحين في الدولة، وقد استخدمت نظريته لتوطيد دعائم الاستعمار وتبرير التمايز الطبقي على أساس من التفاوت الفطري بين الأفراد والأقوام.

2. الصراع: فالحرب تقوم بسبب الصراع، وهو ما يبرز الزعم القائل بتفوق بعض الشعوب مثل الأنجلوساكسونية والآرية. وهو ما تبلور في الإيديولوجيا النازية مع هتلر الذي طبق الفكر التطوري بصرامة على أفكاره، وحاول الاستفادة من قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النازية: إبادة

¹. نعيمة إدريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، ص 218217.

². المرجع نفسه، ص 121.119.

المعوقين والمتخلفين عقليا وأفراد الأجناس الأخرى الدنيا في سلم التراتبي لبني الإنسانية. كذلك نجد الفكر الصهيوني طبق البقاء للأقوى والأصلح من خلال الفكر الدارويني والنييتشوي.

3 . اللاعدالة: تنتج عن الصراع، الذي أدى إلى وجود ثنائية القوي والضعيف، الغالب والمغلوب، وأصبح الخير في الغلبة، والتفوق في الانتصار. وتغيرت معيارية الأخلاق في حد ذاتها وبذلك تغير منطق السياسة والاقتصاد... الخ.

لقد انقلبت القيم الأخلاقية وأصبح التطور مرتبط بالتملك والاستغلال والسيطرة، ويرر كل ذلك الحروب وبجحة تصدير الحضارة والقضاء على البربرية والتخلف. هذا التطور قدم قيماً هوت بالإنسان بدلا من أن ترفعه: كالحرب، الكراهية، الظلم، السادية... الخ. وأصبحت هناك الحرب البيولوجية والأسلحة الكيماوية التي تُدمر الإنسان دون أن نسمع دوي السلاح، فالأغذية السامة والحورة وراثيا، تضمن الانتصار في المعركة والبقاء للأقوى وبجحة أنه الأصلح، دون مواجهة الخصم أو العدو، ودون أية خسائر.

ومع نظرية المذهب الوضعي تم إلغاء الوحي كمصدر من مصادر المعرفة وإلغاء الدين كأساس أخلاقي، فأصحاب الوضعية يرون أن المرحلة الوضعية هي مرحلة العلم. وهي التي يمكن بلوغها بعد استبعاد الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي في آن واحد. وفي العصر الذهبي المقبل عندما يكتمل انتصار العلم، لن يُنظر إلى شيء على أنه معرفة ما لم يكن معرفة علمية، ولا يعني العلم شيئا سوى استقرار القوانين الطبيعية. حتى التربية كلها ستكون علمية، كما قال والتر ستيس¹. والتربيات المعاصرة الممثلة للحضارة الغربية وقيمها، يتوزعها إتجاهان كلاهما يتناقض مع التربية الإسلامية²:

1. فأحدهما يقوم على أساس إهمال التوعية الوجودية، أو التحسيس الكوني الشامل مدعوماً بإتجاه فلسفي وضعي، يميل إلى التعرف على المعاني الكلية الشاملة، ويقصر دور الإنسان المعرفي والإدراك

¹ . ينظر: والتر ستيس، الدين والعلم الحديث، مرجع سابق، ص 196.

² . حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، المكتبة الفكرية، بغداد، 1984، ص 125.

البشري في حدود الجزئي والواقع. إن هذا الاتجاه الفلسفي (إتجاه الوضعية والوضعية المنطقية)، مرفوض من الزاوية المنطقية والاجتماعية، باعتباره اتجاه فكري يُقصد من ورائه تثبيت الواقع الغربي الراهن، والتزبية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس فكرة شاملة تخرج عن الإطار الضيق للجزئيات، والوقائع الحياتية الحاضرة. بحيث تحدد الممكن والضروري والسليم من وجهة نظر السياق العام للتاريخ، والطبيعة والمنطق الأخلاقي، وهي معاني مستحيلة من وجهة النظر الوضعية.

2. الاتجاه الآخر يقوم على أساس التوعية الإلحادية في إنكار وجود الإله الحكيم، وحصر حياة الإنسان في حدود هذه التجربة الضيقة من الحياة. وهي توعية لا تختلف من حيث الآثار السلبية عن التوعية الأولى، القائمة على أساس تحديد الأفق البشري داخل الإطار الحسي والجزئي، إن لم تزد عليها في السلبيات.

كما أن أصحاب الوضعية المنطقية قالوا بأن القضايا لا تكون ذات معنى، إلا إذا تحققت وثبتت في ضوء المعطيات الحسية. وهو ما جعلهم يذهبون إلى أن القضايا الفلسفية والميتافيزيقية والكلامية والأخلاقية كذلك غير صادقة ولا كاذبة، بل اعتبروها قضايا فارغة منزوعة عن كل دلالة معرفية، وأنها مجرد أذواق شخصية وانفعالات ذهنية، ليس لها معنى في الخارج.¹

ومن نتائج فيزياء نيوتن "الاحتمية الفيزيائية" وتطبيق هذه الاحتمية على الإنسان الاعتبار بأن الإنسان [يعيش في ضل الاحتمية وليس لديه إرادة حرة. وهو ما انتشر في الأوساط المادية التي ترى أن الإنسان بجسده وروحه وذهنه، مجرد مادة. ورضخ لذلك من قالوا بالثنائية في الغرب (أي أن الجسم مادة بينما الروح والذهن لامادي)، على اعتبار أن كل فعل للإنسان له أسباب، ولتلك الأسباب أسباب أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. ثم إن البيئة والوراثة والضغط الاجتماعي، والتربية كلها تلعب دورا هاما. وكل ذلك أدى للقول بأن قانون الاحتمية السببية قانون شامل، ينطبق على العالم الداخلي للذهن بقدر انطباقه على العالم الخارجي للطبيعة. ومن الأثر الفعلي لإنكار حرية الإرادة، أفكار الاحتمية التاريخية والاحتمية الاقتصادية والاحتمية الفعلية. رغم أنها أفكار المثقفين بالدرجة الأولى إلا أنها انتشرت انتشارا واسعا. وبعد أن كان الناس يعتقدون أنهم مسؤولين عن أعمالهم الشريرة، أصبحوا

¹. ينظر: علي الرباني الكلبايكاني، الهرنوطيقا ومنطق فهم الدين، تعريب داخل الحمداني، مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط1، 2013، ص197.

ينسبونها إلى أسباب تتجاوز سيطرتهم. فالجريمة ليست زلة أخلاقية، لكنها مرض كالحصبة، لا ينبغي العقوبة عليها بل يجب علاجها. وبعد أن كان الإنسان يستطيع بقليل من الجهد أن يسيطر على سلوكاته وانفعالاته وشهوته وحماقته، أصبحوا يعفون أنفسهم من هذا الجهد، ويلقون باللوم لسلوكاتهم السيئة على الغدد والكبد والبيئة والوراثة والنظام الاجتماعي، وعلى أي شيء في الواقع ما عدى أنفسهم¹. ونتيجة إلغاء الإرادة الحرة للإنسان على أفعاله تجعله في النهاية يتصل من مسؤوليته عليها، وبذلك تعم الفوضى والظلم.

أما الفلسفة البرغماتية التي قالت أن العقل يُحقق هدفه إذا وصل صاحبه إلى عمل ناجح، وأن الفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، ولا تُقاس إلا بنتائجها العملية وفائدتها. هذه الفلسفة أدت إلى رفض الحقائق الثابتة والأفكار المطلقة، وأصبح الحق والخير والجمال مرتبط بما هو نافع ومفيد فقط. وقيل أن القيم تنشأ من الواقع الطبيعي وتكون متغيرة ومتطورة تبعا لناتج الخبرة التجريبية للإنسان، التي تشهد بقدرة المبدأ الخُلقي أو القيمة على حل المشكلات². فما هو خير اليوم قد يصبح بعد زمن غير ذلك، بل ربما يُعتبر شرا.

المطلب الثالث: المادية وأزمة المنظومة السياسية والاقتصادية العالمية.

إن إصرار الإيديولوجيات المادية بأنواعها الماركسي منها والليبرالي أو غيرهما، والتي رَفَضت الدين وأرادت العيش بدون، أدى إلى نجاحها في إرساء دعائم عالم تغيب فيه الحياة الروحية، وظهور عالم الرجل الآلي، حيث يعيش الإنسان في دوامة العمل والحاجات اليومية. وقد عملت الإيديولوجية المادية والمعادية للدين على إخضاع الإنسان، بعيدا عن تحريره من القيود الوهمية. كما رافق زوال الجانب الديني وتقدم النظريات الوضعية، زوال قيم الحضارة الإنسانية. رغم محاولات الحفاظ على بعضها ولو كشعارات، أو العمل بها داخل المجتمع الغربي دون غيره.

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 149.146.

². ميني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، 200، ص 239.

ويرى غارودي أن المشكلة المركزية في نهاية القرن العشرين، هي وحدة العالم (كونه متلاحم وممزق). فهو متلاحم لأنه من الناحية العسكرية يمكن الوصول إلى أي هدف انطلاقاً من أي قاعدة. ولأن انهيار البورصة في لندن أو طوكيو أو نيويورك يؤدي إلى أزمة، وبطالة في كل أنحاء العالم. وهو ممزق لأنه من وجهة النظر الاقتصادية (طبقاً لتقرير برنامج الأمم المتحدة لعام 1992) 80%، من مصادر العالم يسيطر عليها ويستهلكها 20% من سكان العالم. هذا النمو الاقتصادي للعالم يكلف العالم بسبب سوء التغذية والمجاعة، ما يعادل ضحايا هيروشيما كل يومين. وهناك ثلاث مشكلات رئيسية تبدو بلا حل، وهي مشكلة المجاعة ومشكلة البطالة ومشكلة الهجرة. فإذا كان هناك ثلاث مليارات من البشر من أصل خمسة ما زالوا معدومي القدرة الشرائية. فهل يمكن الحديث عن السوق العالمي؟ إنها سوق بين الغربيين يتناسب مع احتياجاتهم وثقافتهم، مُصدرين إلى العالم الثالث ما يفيض. هذا الواقع يولد التهميش والعنف والقوميات والأصوليات.. الخ. وهو يؤسس للفوضى الحالية، وهو في رأي غارودي إفلاس الرأسمالية، وقد بيّن السبب فقال: "لأن رأس المال الذي تم تجميعه خلال خمسة قرون بالنهب الاستعماري، والمحدود بعد ذلك بالاستثمار في البلاد الصناعية الكبرى في أوروبا العجوز، والذي يخلق حاجات اصطناعية ومؤذية عبر الإعلان والتسويق. رأس المال هذا الذي يخلق أصوله بالاستثمار في مؤسسات الإنتاج والخدمات الواقعية، قد أصبح رأس مال مضاربة، أي طفيلياً خالصاً. والنقود لم تعد تُخلق السلع، ولكن تُخلق النقود"¹.

إن معنى الكلمات نفسه تشوهه، فنستمر كما يقول غارودي: "في أن نطلق كلمة تقدم على انحراف أعمى، يؤدي إلى تدمير الإنسان والطبيعة. ونطلق كلمة ديمقراطية على أشنع قطيعة عرفها التاريخ، بين من يملكون ومن لا يملكون. ونطلق كلمة حرية على نظام يسمح بذريعة التبادل وحرية السوق، لأولئك الأكثر قوة أن يفرضوا الديكتاتوريات عديمة الإنسانية، تلك التي تسمح لهم بابتلاع الضعفاء. ونطلق كلمة عملة لا على حركة تؤدي إلى وحدة متآلفة الأنغام للعالم، عن طريق اشتراك كل الثقافات، ولكن بالعكس تطلق كلمة عملة على انقسام ينمو بين الشمال والجنوب نابع من

¹. غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، مرجع سابق، ص 19.17.

وحدة امبريالية وطبقية. انقسام يدمر تنوع هذه الحضارات ومنتجاتها، لفرض لا ثقافة الراغبين في التحكم في الكوكب. ونطلق كلمة تنمية على نمو اقتصادي بلا غاية، يُنتج بإيقاع متسارع أي شيء سواء كان مفيدا، أو مؤذيا أو حتى مميتا، كالأسلحة والمخدرات، وهي ليست تنمية الإمكانات البشرية الخلاقة. يضاف إلى هذا اللامعنى، بطالة البعض الذين لم يعد بإمكانهم أن يُنتجوا، لأن ثلثي العالم لم يُعد يُمكنهم أن يستهلكوا، حتى من أجل بقائهم على قيد الحياة. إن هجرة من هم أكثر فقرا ليست سوى عبور من عالم المجاعة إلى عالم البطالة والاستعباد. إن خطأ توجيه السفينة قد أرتكب منذ خمسة قرون، حيث أدى الجوع للذهب ونشوء التكنيك (التقنية) من أجل التكنيك، ومن أجل السيطرة على الطبيعة والبشر إلى ولادة حياة بلا هدف، وعبادة حقيقية للوسائل، تصل اليوم إلى منتهاها. ووحداية السوق التي تولد استقطابا متناميا للثروة النابعة من المضاربة، تتمتع بها أقلية محدودة قد تكون من المافيا، بينما تؤدي إلى بُؤس الأغلبية"¹. إنه الوصف الدقيق لواقع المنظومة السياسية والاقتصادية التي تحكم العالم اليوم.

والمشكلات المطروحة عالميا اليوم في رأي روجيه غارودي هي: البطالة، الهجرة والمجاعة، مع كل الآثار الثقافية والأخلاقية التي تنتج عنها. [والغرب وخاصة الأوربي، يُقدم الحل المزيف في النمو الاقتصادي، ويروج إلى أن هذه المشكلات تحلها أوربا. هذا النمو الاقتصادي يقدمه رجال السياسة وأجهزة الإعلام كحل للخروج من الأزمة والبطالة. في حين أنه منذ عام 1975، لم يؤدي النمو الاقتصادي الذي تم بسببه زيادة الإنتاجية بفضل تطور العلوم والتقنيات، إلى خلق فرص عمل، ولكن على العكس قضى عليها بإحلال عمل الآلة محل عمل الإنسان. فعلى سبيل المثال زادت الإنتاجية منذ عام 1970، بفضل هذه الاكتشافات زيادة قدرها 89%. وهي فُرصة للإنسانية تُجنبها المهام التكرارية، ولكنها وبال عليها عندما لا تقل في نفس الفترة ساعات العمل، وتتضاعف البطالة. وهذا يعني أن نمو الإنتاجية لم يخدم عموم الإنسانية، بل يخدم مالكي وسائل الإنتاج وحدهم. حتى الترفيه احتوته سوق الترفيه التي تُحول وقت الفراغ إلى وقت فارغ مفرغ من الإنسانية،

¹. غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 2120.

بواسطة أنواع التسلية التي تقترحها والتي لا تؤدي إلى الازدهار البدني والثقافي. هذا النشاط من أنشطة الحياة، بدلا من أن يساعد الإنسان على أن يكون إنسانا مبدعا، نجده يميل بسبب نظام السوق إلى أن يجعل من الإنسان العاطل، في أحسن الأحوال مستهلكا. فالأجدر بالنمو أو التقدم العلمي والتقني، أن يؤدي إلى تخفيض مشقة الرجال والنساء، وألا يؤدي إلى عبوديتهم واغترابهم. كما أن إدعاء قدرت أوروبا وحدها لحل هذه المشكلات، هو ادعاء كاذب، هدفه الدفع إلى أوروبا موحدة (الإتحاد الأوروبي). كما أن اقتصاديات أوروبا في جوهرها لا يكمل بعضها بعضا، بل هي متنافسة، إضافة إلى منافسة الاقتصاد الأمريكي والاقتصاد الياباني. والحل الوحيد الممكن الذي يقترحه غارودي للقضاء على جوع البعض وبطالة البعض الآخر، وهجرة الجياع في بحثهم الوهمي عن العمل، هو تغيير جذري للعلاقات مع العالم الثالث، ووضع نهاية لسيادة الغرب ولتبعية الجنوب، لأن التبعية هي التي تُنتج التخلف، وتنتج عالما منقسم بين الشمال والجنوب. ففي الشمال كما في الجنوب، انقسام بين من يملكون ومن لا يملكون شيئا. فالأكثر ثراء في العالم بحوزتهم 83% من الدخل العالمي و 20% الأكثر فقرا يحوزون 1,4%. كما أن الاستعمار خلال خمسة قرون، ونظام بريتون وودز (الذي أسس صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وجعل الدولار يساوي الذهب في المعاملات المالية) في القرن العشرين، خلفا عدم المساواة بين الشعوب. فالتبادل الحر يعمل على تفاقم السيطرة والتبعية، وفي ضل حرية السوق هذه، وتراكم الثروة في قطب والبؤس والفقر في القطب الآخر، لا يمكن الكلام على الديمقراطية والاختيار الحر¹.

وفي القرن العشرين وخصوصا بعد الأزمة العالمية الكبرى عام 1929، [ظهرت كل أشكال المالتوسية الجديدة² وقانون السكان. وظهرت الداروينية الاجتماعية القائمة على حرب الجميع ضد الجميع، كما قال هوبز. وما تطبيق الهندسة الوراثية على الإنسان اليوم لاستبعاد الأقل صلاحية، إلا

1. غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 109. 113.

2. نسبة إلى مالتوس وهو عالم السكان الإنجليزي في القرن 19، وكان يرى بأن الموارد تزيد بمتواليه حسابية أما السكان فيزيدون بمتواليه هندسية، ما يجعل الموارد غير كافية، فتنشأ الحروب والإبادة كحل للمشكلة. وقد رد عليه ماركس بأن المشكل في نمط الإنتاج وسوء التوزيع.

نتيجة لفكرة الانتخاب الطبيعي لدارون، وبقاء الأصلح لهربرت سبنسر. والديمقراطيات الليبرالية التي تبشر بالدفاع عن حقوق الإنسان منذ مالتوس، تمارس هذه السياسة بداية من إنجلترا إلى الولايات المتحدة. وفي عام 1902 أصدر الانجليزيان باسون وجالتون صحيفة بيومترىكا، التي أثارت مذهبها في الهندسة الوراثية حماسة برنارد شو، الذي قال في كتابه (الإنسان السوبرمان): "نحن نُعرق لعبة الانتخاب الطبيعي لنقص في الشجاعة، تحت قناع من حب الإنسانية. ولأننا كسولين نُحمل الانتخاب الصناعي تحت غطاء من الحساسية والأخلاق". كما ينادي ه. ج. ويلز بتعقيم الفاشلين. وفي الولايات المتحدة تم أول تشريع جيني في العالم، وفي عام 1907 صادقت ولاية أنديانا على قانون بتعقيم المجانين والمتخافين عقليا ومرضى الصرع. وفي البلاد الأسكندنافية حدث الأمر نفسه. وفي عام 1997 تبين أن هذا النظام الهمجي قد تم تطبيقه في السويد. وهم يرون بأنه من المستحسن الوصول إلى هذا الإجراء بشكل طواعي. ولكن إذا بدا ذلك مستحيلا فينبغي تقوية القوانين الخاصة بالتعقيم، وأنه من حق مؤسسات المجتمع تعقيم الأشخاص رغم عنهم. وفي مؤتمر المستقبل الكوني عام 2000، تم اقتراح فرز سكان الجنوب لأن مرحلة النمو التكنولوجي هي السبب الأساسي في زيادة السكان. وأنه يمكن أن يتم ذلك بواسطة ضغوط اقتصادية (معدل زائد للفائدة في البنك الفدرالي للاحتياطي في الولايات المتحدة). والأهم من ذلك الشروط السياسية لصندوق النقد الدولي. وفي وثيقة لمجلس الأمن القومي، حول ما يتضمنه نمو السكان العالمي من أخطار على الأمن القومي للولايات المتحدة ومصالحها عبر البحار، تنص هذه الوثيقة على إجراءات نشطة لإجبار البلاد المتخلفة على قبول تحديد النسل، وذلك بحرمانها من الغذاء، في حالة حاجتها إلى معونة، عند لجوئها إلى البنك الدولي والهيئات الاستشارية الأخرى. وتؤكد التقارير الصادر بشأن السكان عن منظمة اليونسيف في ديسمبر 1992، على أن تعقيم النساء منتشر بشكل خاص في أمريكا اللاتينية وآسيا (39% في جمهورية الدومينيكان و37% في كوريا الجنوبية). ويكذب غارودي القول بأن سكان دول الجنوب فقراء لأن عندهم كثير من الأولاد، فما ذلك إلا لتبرئة دول الشمال. فالحقيقة أنهم فقراء لأن الاستعمار نهب مواردهم وفكك اقتصادهم. ثم إن المنظمات الدولية كصندوق النقد الدولي والبنك الدول والجات، تستمر في فرض المبادلات اللامتكافئ وتفرض على الجنوب نماذج من

التنمية والبنى السياسية، التي تُلبى مصالح الشمال فقط. وكل ضحايا الجنوب ستمثل قرابين لديانة العولمة (وهي وحدانية السوق حسب غارودي)¹.

ولذلك يرى غارودي أنه يجب رفض هذه الرؤية للعالم بدون إنسان (أي الرؤية غير الإنسانية). فالحياة بلا مشروع إنساني هي حياة بلا معنى. إنه عالم تُجني فيه النقود بالمضاربة (المضاربة على أسعار المواد الخام، وعلى قيمة العملات المختلفة، وعلى المنتجات المشتقة...). تُجني أرباح أزيد من 40 ضعفا مما تنتجه من أرباح استثمارها على المدى الطويل عبر اقتصاد حقيقي منتج للسلع والخدمات. أما الديمقراطية فإنها تغيب في واقع يسوده من ناحية عدم تكافؤ الثروات، وتجعل من يملكون في مواجهة من لا يملكون، فلا يمكن تكوين إرادة عامة. ومن ناحية أخرى سيغيب في هذا الواقع الإيمان بقيم مطلقة تجعل كل فرد يُقدس واجباته.²

أما النظام الاقتصادي الرأسمالي، فقد أدى إلى تكوين طبقية في المجتمعات التي طبقتها، واستئثار طبقة بتداول المال واستثماره، ومن ثم نفوذها السياسي. وبذلك تغيب المساواة والعدالة الاجتماعية. كما يقوم النظام الرأسمالي على إطلاق الحرية الشخصية وإباحة الاحتكار والمعاملات الربوية، وهو ما يجعل هذا النظام يُؤجج روح الأنانية الفردية في المجتمع، كما أدت إلى اضطراب اقتصادي واجتماعي ومشاكل مالية دولية. ويُغيب هذا النظام جوانب الإنسان الروحية والفكرية والأخلاقية وإسقاطه للغايات المعنوية.³

ويرى غارودي أن هذا التخصيص أو الخصخصة، والتحرير ورفع القيود، [من الكلمات التي تلعب دور المفتاح السحري في قاموس الليبرالية في نهاية هذا القرن من الزمان، والتي يفترض أن تقودنا إلى التنمية، ولكنها في الحقيقة تنمية مصحوبة بأكبر فقر، وظلم اجتماعي واضح، هذا إلى جانب بطالة لا تكف عن التزايد. كما أن عدم المساواة والظلم يولدان التلاعب والفساد. فمركز الخدمات

1. غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 69، 74.

2. المرجع السابق، ص 120، 121، 128.

3. فتحي يكن، كيف ندعو إلى الإسلام، مرجع سابق، ص 83، 82.

المالية الأمريكية يؤكد أن 20% من الضرائب الفدرالية لا تجبي. كما سجل عدد القضاة الذين ثبتت إدانتهم في قضايا الرشوة والغش الضريبي بين عامي 1980 و1990 رقما قياسيا، فاق عدد الذين أودينوا للسبب ذاته خلال 190 عاما الأولى في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية. أما المميزات التي يتمتع بها الأغنياء في هذا النظام، فتقودهم إلى احتكارهم للسلطة. فقد أكد جون جاي رئيس المؤتمر القاري وأول رئيس للمحكمة العليا الأمريكية أن (من يملكون البلاد يجب أن يحكموها). والنظام السياسي تماما مثل النظام الاجتماعي صُمم لكي يخدم حاجات الطبقات التي تحتكر الملكية. فالسياسة في دوامة التسويق، ولكل منصب سياسي ثمنه. ومن هذا التناقض بين الاستمتاع الوقح، والرفاهية المستفزة للبعض والإقصاء والتهميش للبعض الآخر، يُولد ويتغذى هذا العنف العام الذي لا مثيل له. هذه هي نتائج اقتصاد سوق مفترس بلا هوادة، يحكمه منطق "حرب الكل ضد الكل" كما كتب هوبز في فجر الرأسمالية. فنظام السوق بلا ضوابط والمنافسة بين الأفراد والجماعات الذين لا يعترفون سوى بمصلحتهم الخاصة، هو منطق ونظام الحرب¹.

وأدوات السيطرة الكونية هي صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، فبإمكانهم وبحرية وبواسطة قروض ممنوحة بشروط (مثل مشروع مريشال في أوربا) أن ينهبوا كما يروق لهم خيارات مستعمرات أوربا القديمة، التي وقعت في تمزق بسبب زوال الإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى في إفريقيا وأسيا. وفي مرحلة ثانية هي مرحلة الجحش (المنظمة العالمية للتجارة) لعب التبادل الحر المفروض على مستوى الكون، نفس الدور الذي لعبه لمصلحة إنجلترا ومصلحة إمبراطوريتها خلال قرن ونصف القرن من الزمان. وهكذا أصبح من السهل جعل أوربا الغربية تابعة لأمريكا، ليس فقط بالاندماج العسكري وجعل قواتها احتياطية لحلف الأطلسي، ولكن بمد التفوق الأمريكي إلى جميع المجالات الأخرى من الاقتصاد إلى الثقافة... الخ. وقد قاد مشروع العوامة إلى كوارث دولية، فهو كما قال غارودي: "يقرر وبوقاحة أن الاتفاقية متعددة الأطراف للاستثمار، مثل كل اتفاقية دولية ذات سمة ملزمة وسوف تؤدي إلى حد ما إلى تخفيف ممارسة السلطة الوطنية. هذا المشروع الذي يُدير كل بلاد العالم، قد تم

¹. غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، مرجع سابق، ص 93.91.

الاتفاق عليه بصورة سرية منذ 3 سنوات (من كتابته لهذه الأسطر) من قبل أعضاء منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OCDE) التي تجمع أغنى بلاد العالم، وتستبعد كل من يصطلح على تسميتهم بالعالم الثالث. المشروع يتضمن عواقب وخيمة فيما يتعلق بالعمل والبطالة والصحة والخدمات العامة والضمان الاجتماعي والبيئة، وبوجه عام الاستقلال الوطني. وهو يلح في الجانب الاجتماعي على مزايا عدم المساواة. فالمنظمة ترى أن تزايد هوة عدم المساواة أمر يتطلبه المنطق الاقتصادي، دون أي تساؤل حول مصداقية هذا المنطق. وهي حين تتعرض لمؤشر الفقر تتهم التدخلات باسم المصلحة العامة بأنها تحصر الأفراد في إطار منطق التبعية وعدم الاستقلال. ومن الملاحظ أن هذا البرنامج يتضمن الخوصصة الشاملة للمؤسسات، وأيضا استبعاد أي تدخل من الدولة¹.

ويعتبر غارودي أن اضطرابات الشيباس في المكسيك، تمثل رد الفعل الانتحاري لوحداية السوق وسياسة الاقتصاد الحر، والتي سمحت للأقوياء أن يسيطروا وأن يستغلوا الأكثر ضعفا. هذه الاضطرابات انفجرت بسبب سياسة صندوق النقد الدولي التي فرضت سياسة الخوصصة، وكل الإجراءات الأخرى التي تسمح للولايات المتحدة بأن تسيطر على كل الدول الخاضعة لهذه السياسات. بل فرضت أيضا ضغط النفقات الاجتماعية لكي تدفع هذه الدول ديونها وفوائدها. لقد برزت هذه المقاومة بوضوح في المكسيك حيث تدعمت هذه السياسة التوسعية الإمبريالية عبر اتفاقية التبادل الحر بين الولايات المتحدة وكندا والمكسيك، والتي أزلت كل عوائق التبادل التجاري وعوائق الاستثمار². وفي الولايات المتحدة، حيث يسود حكم الحزب الواحد وهو حزب المال كما يصفه غارودي، يستولي على قادة هذا الحزب الواحد سواء من الديمقراطيين أو من الجمهوريين، هم عظيم، هو فرض هيمنتهم على العالم بأسره، لكي يفتحوا لشركائهم ومؤسساتهم أسواقا بلا حدود³.

1. غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، مرجع سابق، ص 93، 91، 94.

2. المرجع السابق، ص 189.

3. المرجع نفسه، ص 195.

وقد أدت التصرفات الشنيعة التي نتجت عن الإيديولوجيات العلمانية التي تنتسب إلى عصر الأنوار، وإلى عصر التقدمية ثم عصر المادية، إلى ظهور شكوك حول شرعية المبدأ العلماني المطلق، أو التي تدعي أنها كذلك، والتي يتعين أنها تحمي الإنسان من التعصب. كما تخللت القرن العشرين اعتداءات وحشية استثنائية، كالإبادة الجماعية التي اقترفها النظام العلماني التركي ضد الأرمن. والمجازر التي ارتكبتها النظام النازي في ألمانيا، والشيوعيون في عهد ستالين، بالإتحاد السوفياتي وماوتسي تونغ بالصين، والخمير الحمر بالكامبودج، والقصف الذي تعرضت له مدينتي هيروشيما وناكازاكي بالقنابل الذرية، وملايين الأموات جراء استعمال أسلحة كيميائية وأسلحة أخرى للدمار الشامل أثناء حرب فيتنام، ومليوننا عراقي وقعوا ضحية الحصار، ثم اجتياح الولايات المتحدة الأمريكية، ومليون أفغاني أُبيدوا أثناء الاحتلال السوفياتي، دون احتساب الضحايا المجهول عددهم، والذين سقطوا أثناء العمليات العسكرية التي كانت تقوم بها الولايات المتحدة الأمريكية وحلف شمال الأطلسي (الناتو) تلحم المجازر والدمار الهائل، لا تمت للتعصب الديني بصلة، ورغم وجود المتعصبين العلمانيين، فإنها ناجمة عن إيديولوجيات أو أنظمة علمانية.¹

ومع النظام العالمي الجديد أصبح السوق وسيلة للاتصال والتبادل وتحديد القيم. [فبعدهما كانت القيم والغايات النهائية للحياة تتحدد خارج السوق. ونظام المجتمع يحدد عبر التسلسل الاجتماعي، وعبر القيم الأخلاقية الواضحة أو الضمنية للأفراد والمجتمعات وعبر الأديان، فلم يكن السوق منظما للمجتمع، ولم يكن السوق محركا لنشأة القيم أو أصولها. إلا أن السوق في ضل النظام العالمي الجديد تحول إلى ديانة كما يقول غارودي: "فقد أصبح المحرك الوحيد في العلاقات الاجتماعية والشخصية أو القومية، وهو المصدر الوحيد للسلطة والتسلسل الاجتماعي. وذلك جعل كل القيم الإنسانية قيمة تجارية بما فيها قيم الفكر والثقافة والفن، وكذلك قيم الضمير. وكل ذلك سيقودنا إلى نهاية إنسانية الإنسان، وتجريده من أخص خصوصياته وهي تسامي المشروع الإنساني، ومن ثم الاستسلام لخصائص اقتصادية وكأنها قوانين طبيعية. إنه هبوط الإنسان ليعيش في غابة الحيوان حيث

¹. شارل سان برت ، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 6059.

ينهش القوى الضعيف". وما يميز وحدانية السوق في الواقع هو تلك الليبرالية الشمولية، والاحتقار لحرية الإنسان، والتي تُجرده من أبعاده الخصوصية، التي تجعله فاعلا ومنفذ لمشروعاته وتطلعاته التي تتجاوز الغرائز الحيوانية والأهداف المادية النفعية الشخصية. وكل ذلك نتيجة مسار النموذج الغربي للنمو، ومنطلق كل ذلك كما يقول غارودي: "من الخطأ القاتل ببوصلة النهضة الغربية المزعومة. أي ميلاد حضارة الكم والعقل النفعي، والمنطق الديكارتي وديانة الوسائل. والتي ألغت البعد الأساسي في العقل، وهو التفكير في الغايات النهائية للحياة ومعناها". كما أنه في هذا السوق أصبحت التجارة الأكثر رواجاً وربحاً هي تجارة المخدرات والسلاح. وكل ذلك يبرر ارتفاع معدلات الانتحار في الدول الأغنى وهي الولايات المتحدة والسويد. "ومن ثم ينتحر الشماليون لغياب الغايات، بينما يموت الجنوبيون لنقص الوسائل" كما يقول غارودي¹.

ويرى شارل سان برت(في كتابه معركة من أجل القيم الروحية) أن هذه الشمولية لا تهدد القيم الحضارية فحسب، وإنما تمثل فشلاً ذريعاً في المجال الاقتصادي. فالتدهور المالي الذي بدأ سنة 2007 مع ظهور أزمة القروض الفرعية بالولايات المتحدة الأمريكية، أظهر هشاشة النظام المالي وهو ليس سوى آلة خرقاء، أُطلقت للعيش بسرعة دون ضوابط ودون مراقبة سياسية ودون أخلاق. وقد سمحت هذه الأزمة المالية بالتذكير بوجود بديل أخلاقي، وهو النظام المالي الإسلامي الذي يركز على المبدأ الأساسي الذي يتمثل في أن المال لا يُمكن استعماله إلا لتمويل الاقتصاد الحقيقي. ويؤكد شارل سان برت ذلك ثم يقول: "يجب أن يُقابل كل قرض من القروض أصل معروف، ولا يمنع هذا المبدأ وجود المواد السامة فحسب، وإنما يحول دون وجود الاقتصاد الوهمي للتمويل. وهكذا قد يستطيع النظام المالي الإسلامي إعادة إرساء تنظيم أخلاقي لتدفقات رؤوس الأموال على المستوى العالمي. وفي جميع الأحوال، فإن القيم التي يحملها النظام المالي الإسلامي يتعين على الجميع أن يستلهموا منها الشفافية والتوزيع العادل للأرباح والخسارة والتعاون بين الشركاء من أجل تحقيق نجاح المشروعات الاقتصادية المشتركة، ويستلهموا كل ما يناقض الممارسات التي تنفشي في الاقتصاد

¹. غارودي، أمريكا طلعة الإنحطاط، مرجع سابق، ص 4239.

الوهمي، والتي قادت إلى اندلاع الأزمة. فالمعرفة الجيدة بالآخرين تؤدي إلى إرساء احترام الاختلافات، والمحافظة على القيم أمام متطلبات السوق العالمي. ويغدو في ظل هذه الظروف، الحوار البناء والطموح بين الحضارات حاجة ماسة¹.

ولما فرض الاقتصاد الليبرالي أصالة وعقلانية سلوك الدافع الأناني لدى الأفراد، آخذين في ذلك بالمذهب الطبيعي، ومذهب الذاتية والسعادة العقلانية الذاتية، كانت المحصلة سيادة الميكانيكية على الفضيلة، والواقعة على القيمة، وقيم السوق على قيم الأخلاق الفاضلة، وسيادة الكفاءة على العدل، وبذلك أصبحت العلاقة بين الأفراد علاقة تعاقدية تبادلية. واستفحلت فيه أنانية السلوك الإنساني، باعتباره فرضية أخلاقية حاکمة للنشاط الاقتصادي². فأصبحت الغاية العقلانية المتمثلة في تعظيم الإشباع المادي، تلك الغاية أصبحت تبرر الوسيلة.

¹. شارل سان برت ، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 66.65.

². عبد الوهاب سر الختم أحمد، مدخل لتأصيل العلوم التربوية، مرجع سابق، ص 116.

المبحث الثالث: القيم والأخلاق والتجربة الروحية لمواجهة المادية المعاصرة.

استشرت المادية في الغرب ومنه انتشرت في العالم. ففي الغرب تحدى ظهور العلم الحديث، على يد علماء من أمثال جاليليو الأفكار التقليدية، ودعمه في ذلك سلطة العلم الفيزيائي، وغرضه وخطته. فقد ألقى العلم ضلالا من الشك، على نظرية القانون الطبيعي المسيحية. وأبطل دعاوى اللاهوت التي سادت في العصور الوسطى. وظهرت أنماط جديدة من الأحكام الأخلاقية، تقوم أولا وقبل كل شيء على الإنسان، سواء من حيث بنيته البيولوجية، أو من حيث اتفاقه مع أقرانه من الناس أو المؤسسات الاجتماعية التي أوجدها. وازدهرت الفلسفة ازدهارا كبيرا في ضل تلك التحولات الاجتماعية، فظهرت ومن نفس المصدر الفلسفات الأخلاقية، والمذهب الطبيعي والمذهب النسبي.¹

والواقع الغربي اليوم عبر عنه المستشرق ليو بولدياس بما اعتبره عبادة الأوربي المعاصر فقال: "إن الأوربي العادي سواء كان ديمقراطيا أو فاشيا، رأسماليا أو بلشفيما، صانعا أو مفكرا: يعرف دينا واحد هو التبعيد للترقي المادي. أي الاعتقاد بأنه ليس في هذه الحياة هدفا آخر سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر. أو كما يقول التعبير الدارج: (تحريرها من ظلم الطبيعة). أما هياكل هذه الديانة فهي المصانع العظيمة ودور السينما، والمختبرات الكيميائية، وباحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء. وأما كهنة هذه الديانة فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما، وقادة الصناعات وأبطال الصناعات. والنتيجة التي لا مفر منها في هذه الحالة هي الكدح وبلوغ القوة والمسرة. وذلك بخلق مجموعات متخصصة مدججة بالسلاح، ومصممة على أن يفني بعضها بعضا حينما تتصادم مصالحها المتقابلة. أما على الجانب الثقافي فنتيجة ذلك خُلق نوع بشري، تنحصر فلسفته الأخلاقية في مسائل الفائدة العملية، ويكون أسمى فارق لديه بين الخير والشر إنما هو التقدم المادي"².

1. محمد مهراڤ رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، 1998، ص128-129.

2. يحيى هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية ج5، مرجع سابق، ص58.

المطلب الأول: القيم والأخلاق (مفهومها، خصائصها، تصنيفها، ضرورتها).

الفرع الأول: القيم (مفهومها، خصائصها، تصنيفها، ضرورتها).

يذهب جان بول رزفبير في كتابه فلسفة القيم إلى أن الواقع القيمي واقع حضاري، [فالتفكير ومحاولة فهم هذا الواقع هو موضوع فلسفة القيم. والقيمة في الفكر المعاصر هي كل ما له شأن في التصور وفي الفعل لدى الأفراد والجماعات. وحدائث الاسم هذه لا تعني حدائث القيم، فاشتقاق الكلمة الأجنبية الدالة على القيمة يدل على ما له ثمن أو جدير بالثقة. وهي في اللغة العربية مشتقة من القيام وهو العزم، وتأتي بمعنى الوقوف والثبات، أو من القوام وهو العدل، وقومت الشيء أي أنه قويم ومستقيم. وكلها معان ممدوحة مرموقة مبتغاة. والقيمة هي الوجود من حيث كونه مرغوباً فيه وموضع رغبة ممكنة. فهي ما نحكم على أنه من الواجب تحقيقه. وهي من الناحية الذاتية صفة في الأشياء، قوامها أن تكون موضع تقدير إلى حد كبير أو صغير، أو أن يرغب بها شخص أو جماعة معينين. وهي من الناحية الموضوعية، صفة الأشياء من حيث أنها جديرة بشيء قليل أو كثير من التقدير. ومن القيم: قيمة الحياة وقيمة العقل وقيمة الحرية والثقافة والإبداع وكلها قيم أخلاقية، تواكب قيماً أخرى هي القيم الجمالية كالحسن والجمال والرشاقة والأناقة، وقيماً ثالثة هي قيم منطقية وفيها الصواب والخطأ والمحتمل، وقيماً أخرى اقتصادية وأخرى سياسية واجتماعية وغيرها].¹

وإذا رجعنا إلى مفكري القرون الوسطى نجدهم ساروا على خطى أفلاطون وأرسطو، فميزوا بين أربعة أنماط من المثُل العليا أو ما سموه بالكائنات المتعالية وهي: الحق والخير والجمال ورابعها الكائن الذي يضم الثلاثة الأولى. وكان السائد أن هذا الكائن هو القيمة الأسمى، في حدود دلالاته من جهة أولى على أصل كل تفكير وغايته. ودلالاته من جهة ثانية على أنه معزى إلى الله الذي يهبه الكمال الأقصى. أما الفضيلة فهي شكل من أشكال القيمة، خاضعة للخير ووظيفتها هي ألا

¹. جان بول رزفبير، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط1، 2001، ص5.6.

تعكسه في الحيز الجمالي وحده، بل تتعداه أيضا إلى الحيز الاجتماعي والسياسي. فللفضيلة صلة بنظام لاهوتي ونظام اجتماعي ثقافي أو النظام الاجتماعي السياسي، ويجب مراعاته.¹

وللقيم علاقة بما في الإنسان من الذاتية وملكة موضوعية، [فالموضوعية هي ملكة التعقل أو الذكاء النظري. وبذلك يكون الإنسان مزدوج المستوى، ومن هذا الازدواج يُصبح ما هو ذاتي فيه موضوعا للموضوعي فيه. فتنشأ العلاقة بين الكلّي والجزئي، وهي علاقة القيمة. وبذلك يكون المرء كائنا قيما، بحكم ازدواج مستواه. فبالنزوع أو السلوك الذي يتجاوز الذاتية إلى الموضوعية، تتحدد خاصية الإنسان. وتقوم وحدته التكاملية التي تتلافى مآزق الثنائية الجذرية. والإنسانية بهذا النزوع مسار أو اتجاه متجاوز للذاتية باستمرار صوب الموضوعية المطلقة، مهتديا في ذلك بمبدأ أو معيار أو قيمة (فالمعنى هنا واحد). وهذا المعيار الذي يتصف بالموضوعية الكلية المفارقة، يقيس به المرء أفعاله الجزئية النسبية. والمعيار المعين (أو المبدأ المعين) لا يُتخذ لذاته، بل بصفته ممثلا للموضوعية المطلقة قدر الإمكان. ولئن كان هذا هو الإنسان، فهو إذن ليس كائنا تام التحقيق، جامد الكينونة، بل هو صيرورة متواصلة صوب التحقُّق. وهذا النزوع أو الاتجاه أو الصيرورة المستمرة إلى الموضوعية المطلقة، هو القيمة الإنسانية للإنسان. لأنه تجسيد لعلاقة الجزئي بالكلّي والذاتي بالموضوعي. وهكذا تكون الإنسانية بالمفهوم الإنساني هي التعبير على مستوى النزوع والفعل أو السلوك الذاتي الجزئي، عن التقمص الوجداني للموضوعية المطلقة. ويكون الحرص الأمين على تحري هذا التعبير عن الموضوعية المطلقة قدر الإمكان هو الفضيلة الإنسانية جمعاء، بغير أوامر أو نواهي أو سلطة من أي نوع².

ويقول نظمي لوقا: "فإن اعتنق أدنى المرء أعلاه، أي آمن المستوى الأدنى فيه بالمستوى الأعلى، واتجهت ذاتيته نحو الموضوعية، تموضع الذاتي أو تعقلن وتمت الوحدة التكاملية. أما إن اعتنق أعلاه أدناه، أي آمن المستوى الأعلى فيه بالمستوى الأدنى، فلن ينفك عقله موضوعيا، لأن هذه طبيعته، وكل ما هنالك أن أفعاله تغدوا ذاتية مطبقة، جزئية، خلواً من المدلول أو المعنى، فيضل المسخ

¹. المرجع السابق، ص15.13.

². نظمي لوقا، نحو مفهوم إنساني للإنسان، دار غريب، 1975، ص189.187.

في هذا المرء قائما، وقد آمن بمسححه فعقلنه"¹. وهذا ما حدث مع العقل الأوربي في ضل المادية، ومنه انتشرت هذه العقلنة إلى باقي المجتمعات في العالم. وعموما لا إنسان إلا بهذا الوضع الإنساني، أي بهذا التعقيد في تكوينه المزدوج بين الذاتية والموضوعية، وسيحاول العبور والتموضع فيما هو ذاتي أصلا، أي في نزوع هو صيرورة واتجاه. فالإنسان الإنسان هو الذاتي المتموضع، المعبر في ذاتية أفعاله عن الموضوعية ما استطاع. وهو النسبي المتوجه إلى الكلية، مناضلا للتعبير عن هذه الكلية، وتصوره لها وتزعه إليها في أفعاله. وهو نسبي أصلا بحكم موضعه وتكوينه.²

وللذاتية والموضوعية ارتباط بالقيم الأخلاقية، فبعض الفلاسفة المحدثين يرونها موضوعية ويراها البعض الآخر أنها ذاتية. [فيقال إن القيم ذاتية إذا كان وجودها يعتمد جزئيا أو كليا، على أية رغبات أو مشاعر أو أية آراء بشرية أو أية حالات ذهنية أخرى. وتكون القيم موضوعية إذا لم تعتمد على أية مشاعر بشرية أو آراء أو حالات ذهنية أخرى. وتُنسب القيمة إلى أي شيء يمكن أن يقال عنه إنه خير أو أية صفة أو معنى يرادفها. فالشيء الذي لا قيمة له، هو ما يُقال عنه أنه سيء أو أي معنى مرادف له. ومن أشهر من قال بذاتية القيم الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز الذي يرى أن كل إنسان من جانبه يُسمى ما يسره ويُبهرجه خيرا وما يُحزنه شرا. وبمقدار ما يختلف كل إنسان عن غيره في التكوين، فإنه يختلف عنه أيضا فيما يتعلق بالترفة العامة بين الخير والشر. فليس هناك ما يُسمى بالخير المطلق. فهذه العبارة تجعل الخير والشر متعلقة بمشاعر الناس من اللذة أو الألم. وهذه هي النظرية الذاتية، والتي تختلف كليا مع فكر القرون الوسيطى الذي كانت تسوده فكرة أن القيم موضوعية، فالنظرية الذاتية تُعتبر ثورة تغيير في الفكر الأوربي، وأصبحت سمة من سمات العقل الحديث، وهذا ما يسمى بالنزعة الذاتية الفردية. وأحدث صور هذه الذاتية في الأخلاق ترى أن الخير

¹. المرجع السابق، ص191.

². المرجع نفسه، ص191.

والشر، والصواب والخطأ ليست بالنسبة للفرد المفرد، بل بالنسبة إلى ثقافة وحضارة معينة، أو بالنسبة لمجموعات اجتماعية واسعة¹. فأصبحت الذاتية تشمل كذلك التوجه أو الرغبة المشتركة للجماعة.

ومن صور القول بأن القيم الأخلاقية موضوعية، [هي القول بأن الخير والشر يعتمدان على إرادة الله. وهكذا يُعرف الخير لا كما يذهب هوبز، إلى أنه ما يَسُرُّ الإنسان بل هو ما يَسُرُّ الله. وذلك موقف مستقل عن أية حالة ذهنية للإنسان. إلا أن أصحاب النظرية الذاتية يعيرون على أصحاب النظرية الموضوعية اكتفائهم بالشرط السلبي (فهي موضوعية لاستقلالها عن سيكولوجيا الإنسان). فهم يقولون بأنه لو كانت القيم ذاتية، لكان الحكم على الشيء بأن له قيمة أو لا، يتوقف على الذوق الشخصي. وبالتالي قد يكون الشيء له قيمة عند شخص، ولا قيمة له عند شخص آخر. ثم إن القول بذاتية القيم يتضمن القول بأن الحكم القيمي لا هو صادق ولا هو كاذب. فاعتبار شيء لذيد الطعم، قضية قد تكون صادقة عند من يحبه، وهي كاذبة عند من لا يحبه. فالقول بأن القيم الأخلاقية والجمالية ذاتية، يؤدي إلى إبطال القول بصدقها من كذبا، أو صحتها من خطأها. وثالثا فإنه لو صحت النزعة الذاتية، لما أمكننا أن نُدير أي نقاش عقلي عن الموضوعات الأخلاقية والجمالية، ولن يكون هناك تربية أخلاقية أو جمالية². وهذا النقد هو الذي جعل الذاتية الفردية تُعدل إلى الذاتية الجماعية.

ويُشير والتر ستيس في كتابه الدين والعقل الحديث إلى أن كل ثقافة دينية كانت تعتبر العالم نظام أخلاقي، وقد ضل ذلك حتى العصور الحديثة في الغرب، إيمانا كليا بالإنسانية المتحضرة. والمفهوم المضاد الذي يقول أننا نعيش في عالم أعمى، لا يكثرث بتاتا بالخير أو الشر، ورغم أنه يظهر في العالم القديم بين الحين والآخر كما هو الحال عند لوكرتيس، فهو سمة العالم الغربي فحسب إبان القرون الثلاثة الأخيرة، وهو نتاج الثورة العلمية للقرن السابع عشر. فالقول بأن القيم ذاتية ونسبية، وأن العالم ليس نظاما أخلاقيا، هذه السمة هي الإيمان الشائع عند أغلب المثقفين اليوم في الغرب.

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 5048.

². المرجع السابق، ص 52 . 53

ووجهة النظر هذه قد نزلت إلى عموم الناس. لكن مادامت وجهة النظر الدينية القديمة لا تزال حاضرة، فقد أدى ذلك إلى ظهور المحيرات والمتناقضات في أذهان الناس في مقابل الوضوح والبساطة التي كانت موجود في العقل من قبل¹. وبينه والتر ستيس إلى الخلط بين معنيين للنسبية في الغرب²:

1. المعنى الأول وهو المعنى المقبول، كون القيم الأخلاقية نسبية لاختلافها من مجتمع لآخر ومن ثقافة لأخرى. والأمثلة عليه كثيرة وهو ما جمعه الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع.

2. أما المعنى الثاني وهو الخطير، كون القيم الأخلاقية نسبية لأنها صادقة بالنسبة لذلك المجتمع فحسب. أي أنه إذا كان شخص أو مجتمع يؤمن بفكرة أخلاقية، فذلك لا يعني بالضرورة أنها صحيحة. ومثالهم على ذلك أنه كان قديما يُعتقد أن الأرض مسطحة، ولم يكن ذلك صحيح لأن العلم كشف بعد ذلك أنها كروية. وهذا يؤدي للقول بأنه ليس ثمة حقيقة أخلاقية كلية واحدة، تكون معيارا نحكم بواسطته على كل تنوع في المعتقدات الأخلاقية. فلا يوجد سوى اختلاف المعتقدات الدينية في الثقافات المختلفة. فكل ثقافة لها معيارها الخاص في فهم الحقيقة الأخلاقية. وهذا يعني أنه لا يوجد معيار أخلاقي موضوعي، وليس هناك سوى معايير ذاتية متنوعة في الثقافات المختلف. وهذا المعنى الثاني من النسبية يمثل خاصية من خصائص العقل الحديث.

وفي مقابل التفسير الذاتي الذي يُرجع القيمة إلى خبرات وأحوال الشخص، ويجعل الذات خالقة للقيمة، يجد أحمد عبد الحكيم عطية أن هناك تفسير آخر يرفض هذا الموقف ويقف في الطرف المضاد له يعتبر أن للقيم أساس موضوعي. فكل اهتمام بالقيمة نابع من ذاتها (أي من القيمة) ولذا³. أما بيرى⁴ فقد تبني نظرية علائقية في القيمة، أي أنها موجودة في علاقة خاصة للموضوع بالعقل، وقيمة الموضوع هي في قدرته على تحريك العقل. أي أن بيرى يعتبر القيمة لا ذاتية

1. المرجع السابق، ص 63.

2. المرجع نفسه، ص 136.137.

3. أحمد عبد الحكيم عطية، النظرية العامة للقيم، مرجع سابق، ص 76.

4. بيرى فيلسوف تجريبي أمريكي، يعد أول من اهتم بالقيم كعلم مستقل "الإكسيولوجيا" وقد بيّن ذلك في مؤلفاته أهمها كتابه "النظرية العامة في القيمة" نشره سنة 1926 و كتابه "آفاق القيمة" سنة 1954.

ولا موضوعية. فالقيمة لا تستقر في الموضوع بمفرده، فهي ليست صفة للموضوع. كما أنها لا تستقر في العقل بمفرده، أي ليست صفة للعقل. فهي علاقة¹. ولذلك يقترح بيرري ربط القيم بالاهتمام. فأى شيء له قيمة أو يُعد قيماً في المعنى الأصلي الجوهرى الجامع، هو الذي يكون موضوع اهتمام ما. وكلما زاد الاهتمام زادت القيمة. فأى موضوع أيا كان يكتسب قيمة، عندما يستوعب اهتماما ما، أيا كان هذا الاهتمام. ويمكن صياغة ذلك في شكل معادلة رياضية على النحو الأتي²:
س قيمة=هناك اهتمام بـ س.

ومفهوم القيمة، أيا كان نوعها اقتصادية أو أخلاقية أو جمالية أو غيرها يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الغرض. [فإذا كانت هناك غرضية في العالم يكون هناك حينئذ قيم في العالم، وسوف تكون القيم موضوعية. لكن إذا لم تكن هناك غرضية في العالم، إنما الأغراض في عقول الناس فقط، فلن تكون هناك قيم في العالم، بل هي في أذهان الناس فحسب، وعندها تكون القيم ذاتية. ولو قلنا عن شيء أنه ذو قيمة، فمن الطبيعي أن نسأل، قيمة لأي غرض؟ ومن الطبيعي أن نسأل قيمة لمن؟ وحتى لو استطاع الفيلسوف البارع أن يُقيم نظرية عقلية تجعل القيمة مستقلة تماما عن الغرض. فسيضل البسطاء من الناس يربطون دائما بين القيمة والغرض. وحتى إذا لم يكن هناك انتقال منطقي من مفهوم القيمة إلى مفهوم الغرض، فهناك قطعا انتقال سيكولوجي. وعندما نقول عن شيء ما إنه خير من الناحية الأخلاقية، فإن ذلك يعني أن له قيمة من نوع ما. وإذا كان شيء ما له قيمة فلا بد أن تكون هذه القيمة بالنسبة لشخص ما، ولغرض ما. ولطالما اعتقد الناس في غرضية العالم، وأن ما هو خير أخلاقيا يمكن أن يرتبط بذلك الغرض. ومن هذه الزاوية يمكن تعريف أي نظرية من هذه النظريات التي تتحدث عن طبيعة القيم الأخلاقية تجعلها قيما موضوعية، لأن الأغراض على اختلاف المعتقدات أغراض الله أو غرضية العالم الكامنة فيه، وهي مستقلة عن أذهان البشر. فإن فقدوا إيمانهم بالله أو بغرضية العالم فلا بد أنهم يجدوا غرضا ما خلاف الأغراض الإلهية والكونية

1. المرجع السابق، ص 99.

2. المرجع نفسه، ص 35.

يؤسسون عليها القيم الأخلاقية، وهي الأغراض البشرية. وينتج من ذلك أن البشر مضطرين إلى الإيمان بوجهة نظر عن طبيعة الخير والشر، وبناء عليها يعتمدون على الأغراض البشرية، وذلك هو المذهب الذاتي. وهي وجهة النظر التي تقول أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً. وهكذا جاءت سلسلة الأفكار التي قادت الغرب من الإيمان بأن العالم نظام أخلاقي، إلى الإيمان الحديث أن العالم ليس نظام أخلاقي¹.

ويُعرف نظمي لوقا القيمة بأنها مقدار التطابق بين شيء معين أو فعل معين، وبين شيء آخر يُعتبر معياراً له. بحيث يستغرق المعيار الفعل ويكون مفارقاً له في آن واحد. فبينهما علاقة تبعية تامة، مفادها أن المعيار في مستوى أعلى، من مستوى الفعل (أو الشيء)، ولذا فهو الأساس لتحديد قيمته من ناحية معينة. فأداة الوزن أو الكيل مثلاً هي معيار كلي لكل أفراد أو أجزاء مادة معينة قابلة للوزن أو الكيل. ولذا كانت أداة الوزن أو الكيل من مستوى أعلى (أي مستوى مفارق) من مستوى المواد التي تُكّال أو تُوزن على اختلاف أنواعها، وذلك من ناحية معينة هي الكيل أو الوزن. ويرى نظمي لوقا بأن القيمة قياس جزئي، إلى كلي مفارق يكون معياراً له. فالموجود المفارق المطلق هو القيمة المطلقة أيضاً، التي يُقاس إليها كل ما دونها. ولا يُقاس المطلق بشيء، لأنه المفارق بالإطلاق، بالتالي لا تقيّم له، وهو أصل كل تقيّم ومصدر كل قيمة، فهو المنتهى وليس كمثلته شيء. وهو ذات، لكن ليس كسائر الذوات، كلية كانت أو جزئية. فالقيمة القصوى للإنسانية الإنسان، مستمدة من الاتجاه التعبيري إلى الموجود المطلق، بكل ما يستطيعه من وعي وقصد. ففي هذا الاتجاه الواعي منتهى فهمه، ومنتهى غبطته ومنتهى قيمة إنسانيته، والمخرج الوحيد له من مأزق وجوده الطبيعي حيث تسعى ذاته لتكون موضوعية. وكل قيمة دون هذا تهبط بصاحبها إنسانياً. "والمرء حيث يضع نفسه" كما يقول نظمي لوقا.²

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 127-128.

². نظمي لوقا، نحو مفهوم إنسانية للإنسان، مرجع سابق، ص 125. 254.

وفي دراسة بعنوان (القيم وطرق تعليمها وتعلمها)، المقدمة من طرف فؤاد علي العاجز وعطية العمري (الأستاذين بالجامعة الإسلامية بغزة)، والمقدمة لمؤتمر القيم والتربية في عالم متغير، بجامعة اليرموك، الأردن، سنة 1999م. جمعت المعاني والتعريفات الوارد في باب القيم كالآتي:

القيمة: مفرد قيم، لغة من قوم وقام المتاع بكذا أي تعدلت قيمته به.

والقيمة: الثمن الذي يُقوّم به المتاع، أي يقوم مقامه، وجمعها: القيم. وقومت المتاع: جعلت له قيمة.

والقيمة في اللغة تأتي بمعان عدة:

- تأتي بمعنى التقدير، فقيمة هذه السلعة كذا، أي تقديرها كذا.
- وتأتي بمعنى الثبات على أمر، نقول فلان ما له قيمة، أي ما له ثبات على الأمر.
- وتأتي بمعنى الاستقامة والاعتدال، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^٩ أي يهدي للأمور الأكثر قيمة، "أي للأكثر استقامة".
- ويدخل المعنى الاصطلاحي لمصطلح القيم في كثير من المجالات لذلك تنوعت المعاني الاصطلاحية له بحسب المجال الذي يدرسه، وبحسب النظرة إليه:
- فعند علماء الاقتصاد هناك قيم الإنتاج وقيم الاستهلاك، وكلُّ له مدلوله الخاص.
- وعند علماء الاجتماع: القيمة هي الاعتقاد بأن شيئاً ما ذا قدرة على إشباع رغبة إنسانية، وهي صفة للشيء تجعله ذا أهمية للفرد أو للجماعة، تكمن في العقل البشري لا في الشيء الخارجي نفسه.
- وعند الفلاسفة تُعد القيم جزءاً من الأخلاق والفلسفة السياسية.
- والمعنى الإنساني للقيمة يتمثل في أنها المثل الأعلى الذي لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل والعطاء.
- وفي الرياضيات تُستخدم القيمة للدلالة على الكم لا على الكيف.
- والمعنى الفني لكلمة القيمة، تجمع بين الكم والكيف، وتُعبّر عن العلاقات الكمية التي بين الألوان والأصوات والأشكال، فالقيمة الفنية للرسم مثلاً تتألف من النسب بين الظلال والأضواء والألوان.

- أما القيمة اللغوية (وهي غير المعنى اللغوي للقيمة) فهي قيمة اللغة، وهي لا تتأثري إلا في كون الكلمات لها قيمة نحوية، تُبين معناها ودورها في الجملة. وأن الألفاظ لها دلالة قوية تتسم بالعمومية... الخ.

- وتُعرف القيم بأنها مرادفة للاتجاهات والاهتمامات. وهناك من جعلها مرادفة للتفضيلات.

- وهناك من قال بأن القيم يمكن رؤيتها من خلال صور سلوكية أربعة هي: 1. جوانب وأشياء مطلقة لها هويتها المستقلة. 2. خصائص الأشياء مادية وغير مادية. 3. مفاهيم تبرز من خلال حاجات الفرد البيولوجية. 4. أفعال تُترجم للقيم محل الاهتمام.

- والقيم عبارة عن تنظيمات تتعلق بالاختيار والفعل، وهي مكتسبة من الظروف الاجتماعية.

- والقيم تنظيمات معقدة لأحكام عقلية وانفعاليه نحو الأشخاص أو الأشياء أو المعاني، سواء كان هذا التقدير ناشئاً عن هذا الشيء بصورة صريحة أو ضمنية.

- والقيم مجموعة من المعايير والأحكام تتكون لدى الفرد، من خلال تفاعله مع المواقف والخبرات الفردية والاجتماعية. بحيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجهات حياته يراها جديرة لتوظيف إمكانياته، وتتحسد في القيم من خلال الاهتمامات أو الاتجاهات أو السلوك العملي أو اللفظي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

- والقيمة معنى وموقف وموضع التزام إنساني أو رغبة إنسانية، يختارها الفرد بذاته للتفاعل مع نفسه ومع الكلية التي يعيش فيها (أي المجتمع)، ويتمسك بها. والقيم مجموعة من القوانين والمقاييس تنشأ في جماعة ما، يتخذون منها معايير للحكم على الأعمال والأفعال المادية والمعنوية، وتكون لها من القوة والتأثير عليهم، بحيث يُصبح لها صفة الإلزام والضرورة والعمومية، وأي خروج عليها أو انحراف على اتجاهاتها يصبح خروجاً عن مبادئ الجماعة وأهدافها ومثلها العليا.

وهناك اختلاف بين من تناولوا موضوع القيم، هل هي نسبية أم مطلقة؟

- فالبراجماتيون (النفعيون) يرون أن القيم نسبية وليس هناك خير مطلق أو شر مطلق، فالخير أو الشر راجع للممارسة والخبرة. ومن أنصار هذا الرأي أوغست كونت، الذي ربط القيمة بالواقع والملاحظة بالتجربة، ونادى بربط القيم بالأشياء الحسية. وكذلك وليام جيمس وديوي. يرى ديوي أن الخبرة والممارسة يُنبوع القيم.

- أما المثاليون فعلى النقيض من ذلك، فهم يرون أن القيم مطلقة. لأن القيم الحقيقية هي في عالم المثل، وكذلك هي ثابتة ومطلقة وفيها الخير، سواء مارسها الإنسان أو لم يمارسها.

- أما في الإسلام فإن القيم من هذه الناحية قسمان:

1- قيم مطلقة كالصدق والأمانة والعدل... الخ، وهي التي لا اجتهاد فيها.

2- قيم نسبية وهي مما ليس فيه نص وتحتاج إلى اجتهاد أو إجماع لإقرارها.

هذا بالإضافة إلى أن هناك مرونة في ممارسة بعض القيم، فقيمة "الإنفاق في سبيل الله" يمكن ممارستها بصور شتى بحسب طبيعة الموقف.

وعلى اعتبار أن القيم عبارة عن تنظيمات لأحكام تفضيلية عقلية انفعالية، صريحة أو ضمنية، معممة نحو الأشخاص أو الأشياء أو المعاني. فهي تتكون من ثلاثة أبعاد: بُعد معرفي يحتوي على المعلومات والمعارف التي كونها الفرد حول موضوع معين. وبعد وجداني، ويتمثل في الشحنة الانفعالية، وتكون شدتها حسب قوة القيمة. وبعد ثالث نزوعي، يتمثل في الأسلوب الذي يجب أن يسلكه الفرد تجاه موضوع معين¹. هذه الأبعاد يعتبرها آخرون مكونات القيم الثلاثة وهي: المكون المعرفي، المكون الوجداني والمكون السلوكي. ويرتبط بهذه المكونات ثلاث معايير تتحكم بمناهج القيم وعملياتها وهي: الاختيار، التقدير والفعل، وهذه المعايير تحدد المستويات الثلاثة لبناء القيم²:

¹. رضوان زيادة وكيفن جيه أتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، 2010، ص 29.

². فؤاد علي العاجز وعطية العمري، القيم وطرق تعليمها وتعلمها، مقال ضمن أعمال مؤتمر القيم والتربية في عالم متغير، بجامعة اليرموك، الأردن، سنة 1999م.

أ- المكوّن المعرفي: ومعياره "الاختيار" أي انتقاء القيمة من أبدال مختلفة بجرية كاملة، بحيث ينظر الفرد في عواقب انتقاء كل بديل ويتحمل مسئولية انتقائه بكاملها. وهذا يعني أن الانعكاس اللاإرادي لا يشكل اختياراً يرتبط بالقيم. ويعتبر الاختيار المستوى الأول في سلم الدرجات المؤدية إلى القيم، ويتكون من ثلاث درجات أو خطوات متتالية: استكشاف الأبدال الممكنة، والنظر في عواقب كل بديل، ثم الاختيار الحر.

ب- المكوّن الوجداني: ومعياره "التقدير" الذي ينعكس في التعلق بالقيمة والاعتزاز بها، والشعور بالسعادة لاختيارها، والرغبة في إعلانها على الملأ. ويُعتبر التقدير المستوى الثاني في سلم الدرجات المؤدية إلى القيم. ويتكون من خطوتين متتاليتين هما: الشعور بالسعادة لاختيار القيمة، وإعلان التمسك بالقيمة على الملأ.

ج- المكوّن السلوكي: ومعياره "الممارسة والعمل" أو "الفعل" ويشمل الممارسة الفعلية للقيمة أو الممارسة على نحو يتسق مع القيمة المنتقاة، على أن تتكرر الممارسة بصورة مستمرة في أوضاع مختلفة كلما سمحت الفرصة لذلك. وتعتبر الممارسة المستوى الثالث في سلم الدرجات المؤدية إلى القيم، وتتكون من خطوتين متتاليتين هما: ترجمة القيمة إلى ممارسة، وبناء نمط قيمى.

وهذه المكونات الثلاثة للقيم: "المعرفي والوجداني الشعوري والجانب السلوكي"، يُشير إليها فندلباند (1915.1848) الذي يؤكد بأن القيم الخالدة المنطقية والخلقية، تتحقق في التاريخ عندما يدب الشعور بها في النفوس الإنسانية، فتتخذها قوانين أو مبادئ تُرشدها في سلوكها. ولا يتناقض اتباع هذه المثل مع القوانين النظرية في العقل في شيء، فإن قوانين المثل العليا تؤثر فينا تأثيراً نفسياً عميقاً بمجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها.¹

وعن علاقة القيم بواقع الإنسان وحياته ونشاطه يذهب الفيلسوف الأمريكي دي ويت باركر (1949.1885م) في كتابه القيم الإنسانية، أنه لا يوجد اهتمام أخلاقي أو قيمة مستقلة، لكن

¹. ينظر: أحمد عبد الحليم عطية، النظرية العامة للقيمة، مرجع سابق، ص 65.

على العكس من ذلك نجد القيم الأخلاقية ترتبط ارتباطا وثيقا بكل فروع النشاط البشري. ونفس الشيء ينطبق على السمات الجمالية التي تسود كافة القيم الأخلاقية. ويعتقد باركر أن وجود القيم لا يظهر إلا من خلال التعبيرات. ولذلك فهو يؤكد على حاجة كل إنسان للتجربة الصوفية¹.

ويُفرق ستيفن آر. كوفي في كتابه العادات السبعة بين القيم والمبادئ، على اعتبار أن القيم هي شخصية ونابعة من الداخل وهي أقوى ما نشعر أنه يوجه سلوكنا. أما المبادئ فهي تحكم عواقب تلك السلوكيات، والمبادئ مستقلة عنا، وهي فاعلة بغض النظر عن إدراكنا لها، أو تقبلنا وطاعتنا لها أو إعجابنا وإيماننا بها.²

والقيمة عند طه عبد الرحمان، اسم هيئة يدل في الاستعمال العادي، على قدر الشيء أو مقداره. ويدل في الاصطلاح على معاني تختلف بحسب المجالات التي يرد فيها، وهو اختلاف يزيد أو ينقص عن هذا الاستعمال العادي. والقيمة تفيد المعنى الخُلقي، الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكليته، ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه. وبناء على هذا التحديد الفلسفي الإجمالي لكلمة قيمة، يجد طه عبد الرحمان أن هناك لفظين آخرين يسدان مسدها³:

1. لفظ المثال أو المثال الأعلى والذي اختص به الفلاسفة، فاشتغلوا قديما بمثل الخير والحق والجمال. أما حديثا فاشتغلوا مثلا بالحرية والمساواة والعدل.

2. لفظ المصلحة والذي اختص به علماء الإسلام في الأصول، ومن المصالح التي أجمعوا على دلالة النصوص الشرعية عليها، المصالح الخمسة (الدين، العقل، النفس أي الحياة، المال والعرض).

والقيمة عند طه عبد الرحمان هي المظهر الذي يدل على اتصال الإنسان بالأمور، فحيثما ارتبط الإنسان بالأمور أنزل عليها قيما من عنده، إن تحسينا أو تقييحا. وعليه فلولا وجود الإنسان

¹. المرجع السابق، ص 142، 141، 173.

². ستيفن آر كوفي، العادات السبعة، مكتبة جرير، 2009، ص 376

³. طه عبد الرحمان، تعددية القيم مداها وحدودها، مرجع سابق، ص 12.11.

لما وجدت القيم (أو المقاصد بتعبير المتقدمين من علماء الإسلام). والإنسان لا يستمد القيم أو المقاصد من الأشياء نفسها، وإنما يستمدّها من الفطرة التي خُلق عليها. فالفطرة هي جملة المعاني القيمية والحُلُقية التي فطره الله تعالى عليها. وهذا يعني أن دخول الإنسان إلى العالم هو دخول ديني أصلاً، أي دخول بالفطرة التي خلقه الله تعالى عليها. فالقيم منزلة على الأشياء بمقتضى الفطرة التي يحملها الإنسان في روحه، ومقتضى الدين الإلهي الذي يتبعه. ويُشير طه عبد الرحمان إلى أن الحدائثون كعادتهم يصبغون هذه المعاني والمقاصد الدينية بصبغة العلمانية، ويُصنّفون صورة العقل المجرد عليها، ساعين إلى تعجيلها وتعليلها وترتيبها وتفرّيع قيم أخرى عنها.¹

ونفس الفكرة يشير إليها يحيى محمد في كتابه العقل والبيان والإشكالات الدينية، [فهو يعتبر أن عالم القيم غير العالم الواقعي والوجود، رغم الصلة الوثيقة والتلازم بين العالمين. إذ لا يمكن الحديث عن القيم بمعزل عن وجود الأشياء، والعكس ليس صحيحاً، إذ يمكن الحديث عن الأشياء بمعزل عن القيم. وعندما نتحدث عن القيم فإننا لا نتحدث عنها من حيث صلتها بالمادة الخارجية الجامدة، ولا بعلاقتها بالحياة النباتية والحيوانية، ولا بارتباطها بالحياة العاقلة، ما لم تمتلك القدرة والإرادة والاختيار. وبالتالي فإن تحقيق القيم لا يكون إلا بارتباطها بالشرط الأخير دون غيره، وهو شرط يتضمن وجود الحياة العاقلة. فمثلاً لا يمكن الحديث عن القيم عندما يتعلق الأمر بشيء خارجي كالنار. فلا يقال للنار أن فعلها حسن أو قبيح، أو أنها على حق أو لا. ولا يقال للحيوان مثل هذه النعوت. بل ولا يُقال للعاقل المدرك فاقد القدرة والإرادة أن فعله حسن أو قبيح. إنما يقال ذلك للعاقل الذي يمتلك القدرة والإرادة].²

فالقيم في علم الاجتماع والسياسة كل أمر مرغوب فيه بصفة مشتركة، داخل مجموعة اجتماعية ما. والقيم في المجتمعات التقليدية هي المكون للضمير الجماعي. وهو ما يذهب إليه ماكس

¹. طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 108.

². يحيى محمد، العقل والبيان والإشكالات الدينية، مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص 183.

فير¹ الذي يرى بأن لها دورا هاما في نحت التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، والتطوير السياسي والاجتماعي، فهي التعبير عن مبادئ عامة وتوجيهات أساسية، واعتقادات جماعية (دينية وسياسية واقتصادية). أما علماء الاجتماع والتربية فيُعرفونها بأنها مقاييس ومحكيات، نحكم بها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية، من حيث حُسنها وقيمتها والرغبة بها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكرهيتها، أو في منزلة معينة ما بين هذين الحدين.²

وإذا كانت القيم عموما هي مجموعة المعايير والأحكام النابعة من تصورات أساسية، عن الكون والحياة والإنسان والإله كما يقول علي خليل مصطفى في كتابه (القيم الإسلامية والتربية)، فإنها تتكون لدى الفرد والمجتمع من خلال التفاعل مع المواقف والخبرات الحياتية المختلفة، بحيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجهات لحياته تتوافق مع إمكانياته، وتتجسد من خلال الاهتمامات أو السلوك العملي بطريقة مباشرة وغير مباشرة³. والقيم الشخصية تُكتسب عن طريق التنشئة الاجتماعية، ويشترك في تكوينها عدد من العوامل الرئيسية كالدين والأسرة والثقافة والتعليم والبيئة والجماعات المختلفة التي ينتمي إليها الفرد في حياته. وهو يتشرب القيم والمعايير الاجتماعية من الأشخاص المُهمين في حياته وهم الوالدين، المعلمين، القادة في العمل، والزملاء والأقران... الخ. ويتم ذلك في إطار ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه.⁴

وللقيم تصنيفات عديدة نذكر منها التصنيف الذي أورده فوزية ذياب، حيث صنفت القيم على حسب أبعادها، وبذلك يمكن استعراض القيم كالآتي⁵:

1. فيبر: Max Weber (1864-1920) فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، ص215.

2. رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص28-27.

3. عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن ملّوح أبو العينين، موسوعة نظرة النعيم، ج1، دار الوسيلة، ط2، ص79.

4. رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص32.

5. مساعد بن عبد الله المحيا، القيم في المسلسلات التلفازية، دار العاصمة، الرياض، 1414هـ، ص56-54.

1. من حيث المحتوى: وقد بينه عالم النفس الألماني سبرانجر (في كتابه أنماط الرجال). وفيها القيم النظرية، الاقتصادية، الجمالية، الاجتماعية، السياسية، الدينية... .
2. من حيث المقصد: وفيها أ/قيم وسائلية (وهي وسائل لغايات أبعد). ب/قيم هدفية أو غائية.
3. من حيث الشدة: وفيها أ/القيم المُلزِمة. ب/القيم التفضيلية. ج/القيم المثالية الطوباوية (ما يُرجى أن يكون). (وقرب من هذا التصنيف ربط القيم بالمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية).
4. من حيث العمومية: أ/قيم عامة (تعم المجتمع فيتماسك).
ب/قيم خاصة (خاصة بمناسبة، موقف، منطقة أو طائفة).
5. من حيث الوضوح: أ/قيم ظاهرة (صريحة يعبر عنها بالكلام).
ب/قيم ضمنية (تلاحظ في الاختيارات والاتجاهات).
6. من حيث الدوام:
أ. قيم عابرة (المؤقتة وترتبط بمزاج الناس، وقيل هي القيم المادية المتصلة بالماديات واللذات الحسية).
ب. قيم دائمة (كالقيم المرتبطة بالتقاليد والأعراف، والأديان وقيل هي القيم الروحية).
وفي موسوعة نظرة النعيم وهي موسوعة في موضوع الأخلاق تصنف القيم حسب علاقتها بأبعاد الشخصية الإنسانية¹:

1. البعد الروحي: وتعتبر عنه القيم التي تنظم علاقة الإنسان بربه، وتحدد صلته به.
2. البعد الخُلقي: وتعتبر عن القيم المتعلقة بالأخلاق والتي تتصل بالشعور والمسؤولية.
3. البعد العقلي: وتعتبر عنه القيم المتعلقة بالعقل والمعرفة، وإدراك الحق ووظيفة المعرفة.

¹. أبو العينين، موسوعة نظرة النعيم، مرجع سابق ج 1، ص 84.

4. البعد الجمالي: وتعبّر عنه القيم المتعلقة بالتذوق الجمالي والتعبير عنه، وإدراك الاتساق في الحياة.
5. البعد الوجداني: تعبّر عنه القيم الوجدانية الانفعالية (تنظم الجوانب الانفعالية للإنسان وتضبطها).
6. البعد المادي: وتعبّر عنه القيم المتعلقة بالوجود المادي للإنسان.
7. البعد الاجتماعي: تعبّر عنه القيم المتعلقة بالوجود الاجتماعي للإنسان.

أما عبد الرحمان بدوي فإنه يرى بأن القيمة كل ما يقبل التقدير، وأنها تُستعمل في ميادين مختلفة (الرياضيات، الاقتصاد، الأخلاق والجمال) وهو يميز بين نوعين من استعمال لفظ القيم، انطلاقاً من تمييز إمانويل كانط في كتابه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) بين الثمن (أي قيمة التبادل) والمكانة (أي الكرامة)¹:

1. الاستعمال المعياري النسبي: يتجلى خصوصاً في الاقتصاد. حيث تتوقف القيمة على المنفعة التي تكون للشيء المقوّم. والمنفعة أمر نسبي تماماً يتوقف على عوامل عديدة: الحاجة، العرض، الطلب... الخ. فالثمن وهو قيمة التبادل يمكن استبداله بشيء آخر مساوي له في المنفعة.
2. الاستعمال المعياري المطلق: يوجد أساساً في الأخلاق. وهنا لا تتوقف القيمة على المنفعة أو الحاجة أو الظروف، بل هي مستقلة عن كل اعتبار، فهي قيمة في ذاتها. كالمكانة أو الكرامة فهي قيمة في ذاتها لا يمكن استبدالها بغيرها.

ومن خلال تصنيفات القيم يأتي السمو في القيم بالنسبة للإنسان والمجتمع، بمدى احترامه وشمولية ارتباطه بقيمه. وقد رتب فيلسوف القيم ماكس شلر (Scheler) في محاولته وضع أخلاق ذات مضمون ومحتوى، وليست مجرد صورة وشكل كما هو الشأن مع الأخلاق الصورية عند كانط. فجعل للقيم خمسة درجات: أدناها القيم الحسية (اللذة والألم والاستمتاع.. الخ)، وفوقها رتبة القيم المدنية (النافع والضار)، وفوقها القيم الحيوية (الصحة والمرض، الشيخوخة والموت)، وفوقها القيم

¹. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الملحق، مرجع سابق، ص 216-217.

الروحية (الجمالية والشرعية والخاصة بالمعرفة.. الخ) وأعلاها القيم الدينية (طوي أي المطلق والمحبة والمقدس.. الخ)¹. فيكون السمو في القيم بارتقاء اهتمامات الإنسان، أين تتوجه رغبته بعد إشباع الحاجات البيولوجية واهتمامه بها، إلى الاهتمام بمطلب الأمن والاستقرار النفسي، ثم الجانب الأخلاقي والجمالي، ثم يهتم بمطلب التقدير والمكانة والقبول وتعزيز الذات، وفي الأخير مطلب تحقيق الذات. ولا يمكن للذات أن تتحقق إلا بتحقيق مطالب الروح والجسد معا، والجمع بين أنواع القيم واحترام كل ما يتعلق بأبعاد الشخصية والقيم المرتبطة بكل جوانب الحياة لتحقيق الاتزان.

والقيم تقوم على أساس الضبط والتوجيه والتنمية والتربية، ولذا فإن أهداف التربية في أي مجتمع، إنما تنشق من هذه القيم، التي تهتم بجوانب الإنسان المختلفة وبصورة متكاملة. فسلطان القيم منبسط على كافة وجوه النشاط الإنساني كلها، لا يشذ عنها عمل تربوي ولا يتفاوت في حكمه نشاط بدني أو عقلي أو فني أو أدبي أو روحي. والقيم هي التي تُعطي للحياة معنى وتجعل الإنسان يستحضر غايات وجوده دائما². ونجاح العملية التربوية في المجتمع وتحقيق التنمية الشاملة والتقدم الحضاري، مرهون بالاختيار الأمثل لمنظومة القيم. فهي كالأساس الذي يقوم عليه البناء.

والعلم المستقل المفتقر إلى القيم يدفع بالإنسان المتجرد من الدين، إلى العمل لحساب قيم مدمرة. ولذلك يقول لويس دي برولي (وهو من أعلام الفيزياء المعاصرة): "إن الاكتشافات العلمية والتطبيقية الممكنة لها، ليست في ذاتها خيرة أو شريرة، وسوف تكون إرادة الجنس البشري هي التي تقرر طابع هذه التطبيقات إن خيرا أو شرا". ويقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون: "يتطلب جسدنا المتوسع زيادة في الروح (...). والآن ففي هذا الجسد الذي اتسع فوق ما ينبغي بقيت الروح كما كانت أضال من أن تملأه، وأضعف من أن تُرشد. أضف إلى هذا أن الجسد المتضخم ينتظر إضافة في النفس. وأن الآلة تتطلب تصوفا. إن الإنسانية تمن، تكاد تسحقها أُنقال التقدم الذي صنعه، وهي لا تعلم حق العلم أن مستقبلها يتوقف عليها نفسها، وأنه منوط بها قبل كل شيء أن

¹. المرجع السابق، ص218.

². أبو العينين، موسوعة نظرة النعيم، مرجع سابق، ج1، ص85،83.

تحزم أمرها، إذا كانت تريد أن تواصل الحياة". ويشير دي بروي إلى الخطر الذي يتهدد العلم نفسه نتيجة هذه السلبية في القيم، فيقول: "لكي تظل الدول مهيمنة على أسرار معينة ومتحكمة في تقنيات بذاتها، سوف يقودها ذلك دون أدنى شك إلى أن تعنى بالبحث العلمي أكثر من ذي قبل، وتخضعه للتنظيم والتفتيش اللذين لم يتعود عليهما (...). ونحن العلماء لا نبتكر إلا إذا تحررت عقولنا واستراحت ضمائرنا، فإذا لم يتوافر لنا هذان الشرطان نتيجة الشكوك ألا يعوق ذلك رجل العلم كليا أو جزئيا في عمله؟ إذا خضع البحث العلمي إلى قيود خارجية (...). ألا يُسئى إليه ذلك إساءة قاتلة في الصميم، ألا تعاني من ذلك حياة العقل نفسه (...).؟!". وفي ظل هذه الأوضاع يقول فيليب موريس عالم الاجتماع الأمريكي: "العلم، أكثر ما صنع الإنسان تدميرا وتخريبا". وذلك عندما يعمل مستقلا عن مصادر القيم الصحيحة. وهذا المعنى نفسه هو الذي جعل فريزر هايزنبرج¹ يُصور خطر العلم الحديث المستقل على مستقبل البشرية إذ يقول (في كتابه المشاكل الفلسفية للعلوم النووية): "ليس الأمر قاصرا على المصادر الجديدة للطاقة التي سيطرت عليها الفيزياء في السنوات الماضية، والتي يمكنها أن تقود إلى خراب لا يمكن تخيله، بل هناك احتمالات جديدة للتدخل في الطبيعة تهددنا في حقول أخرى كثيرة (...). لقد أصبح في مجال البيولوجيا من الممكن إنتاج أمراض معدية صناعيا. هناك ما هو أشد خطرا من ذلك: أن التطور البيولوجي للإنسان قد يوجهه نحو طريق انتخاب معين، وأخيرا فإنه من الممكن التأثير على الحالة الذهنية والروحية للناس، وقد يقودنا ذلك إلى تخريب ذهني رهيب لكامل البشرية ضخمة. إن لدينا الآن الانطباع بأن العلم يخطو على جبهة واسعة يمكن أن يتوقف فيها فناء البشرية أو بقاؤها على عمل عدد قليل من الناس، ولقد نوقشت هذه الموضوعات في الجرائد بشكل صحفي وعاطفي، ولم يعرف الكثير من الناس لآن الخطر الرهيب الذي يتهددهم، نتيجة للتطورات العلمية الحتمية القادمة"².

¹ . هيزنبرج: Werner Heisenberg (1901-1976) فيزيائي وفيلسوف ألماني، يعد المؤسس الحقيقي لميكانيك الكم.

موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، الملحق، ص366.

² . يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية ج 4، مرجع سابق، ص182-183.

الفرع الثاني: مفهوم الأخلاق وضرورتها وارتباطها بحياة الناس وواقعهم.

الأخلاق حسب طه عبد الرحمان هي عبارة عن هيئات ناتجة عن أفعال روحية، كما أن

الخلق عبارة عن هيئات ناتجة عن أفعال جسمية. وفي قوله تعالى: **﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ**

لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ الروم: ٣٠.

فمعنى الفطرة هنا هي مجموعة المعاني الماثثة في روح الإنسان، أو المكونة لروح الإنسان. أي أنها في نفس الوقت بنية خُلُقِيَّة وبنية خَلْقِيَّة. والخلق (بضم الخاء) في العربية وفي القرآن الكريم، يقابل الخلق (بفتح الخاء). وهذه المقابلة تبين معنى الخلق¹:

1. الخلق بالفتح هيئة وكذلك الخلق بالضم هيئة.

2. الخلق هيئة للجسم أما الخلق فهية للروح.

3. الخلق هيئة ناتجة عن فعل محله الجسم، أما الخلق فهية ناتجة عن فعل محله الروح.

وفي مبحث الأخلاق خلص عبد الرحمان بن ملوح في كتابه نظرة النعيم إلى الآتي²:

1. أن مبحث الأخلاق من المباحث العلمية الهامة والعظيمة. على مستوى الفكر الإسلامي وغير الإسلامي (وبمختلف التخصصات) مع اختلاف في الفهم.

2. أن فهم الخلق بمقتضى اللغة والتحديدات التي اصطلاح عليها العلماء، لا يخرج عن المعاني الآتية:
. السجية أي الطبيعة المتمكنة في النفس سواء كانت حسنة أو قبيحة.

. العادة والطبيعة والدين والمروءة.

. ملكة تصدر الأفعال بها عن النفس، بسهولة من غير تفكير، ولا روية وتكلف.

. صفة مستقرة في النفس ذات آثار في سلوك الفرد والمجتمع، قد تكون محمودة أو مذمومة.

1. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 10099.

2. أبو العينين، موسوعة نظرة النعيم، ج 1، مرجع سابق، ص 64. 65

- 3 . أن الأخلاق تعكس مجموعة من التصورات الأساسية التي يعتنقها الناس. ويصوغون حولها منظومات أخلاقية. نابعة من نفس التصورات تشكل الممارسات الخلقية.
- 4 . أن الأخلاق تعتمد على: أ . النظرة الإنسانية بإمكانياتها (يسميه البعض النور الفطري).
ب . الوحي السماوي ومحدداته الخلقية.
- 5 . الأخلاق الإسلامية التزام بما ورد في القرآن والسنة، من التزامات وتوجيهات إلهية تقتضي رفعة الإنسان، والسمو به إلى آفاق علوية. وتحقيق إنسانية الإنسان بما هو على فطرته.
- 6 . ويستلزم الالتزام الخلقى من الإنسان أربعة أمور يمكن أن تشكل خلق الإنسان تشكيلا جيدا:
أ . معرفة فطرية بالمبادئ الخلقية الأساسية، والتصورات المنبثقة عنها.
ب . المعرفة العملية للأحكام الخلقية، والأدوار والمهارات اللازم للحياة في المجتمع.
ج . الوعي الخلقى، ليفكر الإنسان ويحكم بشكل خلقى ويتصرف طبقا لهذا الحكم.
د . الخبرة الموجبة للالتزام بالأحكام الأخلاقية، التي تسهل السلوك الخلقى وترغب فيه.
- 7 . أن الأخلاق لا يمكن أن تكون نتاج عقل، فالعقل يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحددها. ولكنه لا يستطيع أن يُصدر حكما قيميا.
- وكثير ما يظهر الخلط في معاني الأخلاق والقيم لارتباطهما بالخير كما يقول أحمد عبد الحليم عطية، فللقيم معنيين: في المعنى الأول وهو المعنى الضيق، يقصر القيم على الخير ويستخدم لفظ القيم ليشير إلى الخير أو المرغوب فيه. أما المعنى الثاني وهو المعنى الواسع، يجعل من القيم كل أنواع الخير والإلزام والفضائل والجمال والحق والقداسة¹. فالمعنى الأول للقيم يُقصد به القيم الخلقية. والفرد في تكوينه للقيم الخلقية، يمر بمرحلتين متتابعتين²:

1 . أحمد عبد الحليم عطية، النظرية العامة للقيمة، مرجع سابق، ص 31.

2 . سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، مرجع سابق، ص 80.

1. في المرحلة الأولى (أخلاق خارجية): تكون الأخلاق (أقوال وأفعال) مفروضة على الفرد عن طريق مجتمعه. وتعمل الجماعة على أن يكتسب الفرد وأن يقبل أنواعا من السلوك على أنها واجبات، ولذا يجب القيام بها. وأنواعا أخرى من السلوك على أنها أخطاء، يجب الابتعاد عنها. وقد تكون الأخلاق الخارجية هي النمط السائد عند الفرد، إذا أمضى حياته خاضع لها دون أن يكون مؤمنا بها.

2. وفي المرحلة الثانية فإنه وعلى الرغم من أن الفرد يكون قد تأثر بالقيم الأخلاقية التي فرضتها عليه الثقافة، فإنه يبدأ في أن يسلك سلوكا يمكن أن نعتبره خاصا به، بناء على ما آمن به من قيم. إذ يمكن أن نعتبره سيد أخلاقه. وفي هذه المرحلة تصبح الأخلاق مسؤولية وإنجاز فردي. وينتقل الضمير من مجرد سلطة خارجية إلى سلطة داخلية تقوم على الإقناع والاقناع.

ويتضح الفرق بين معنى الأخلاق ومعنى القيم في الغرب من اشتقاقات الألفاظ. فالأخلاق في الفكر الغربي ترادف (Morale) بالفرنسية و (Morals) بالإنجليزية و (Moral) بالألمانية. وجميعها أخذت من الكلمة اللاتينية (Mores). غير أنه واعتمادا على المشتق اليوناني نعثر على كلمة أخرى للأخلاق وهي (Ethica) اللاتينية، ومنها (Ethics) الإنجليزية. وإذا كانت كلمة (Morale) هي السائد في الكتابات الفلسفية والأخلاقية، فإنها تراجعت لصالح كلمة (Ethics) التي يكثر استعمالها بصورة غطت على مرادفتها. والفرق بين المعنيين كما بدأ يتبلور في الفكر الأوربي المعاصر، هو أن كلمة (Morale) والتي غالبا ما تترجم إلى كلمة أخلاق، تميل إلى سلوك الفرد البشري. في حين تميل الكلمة الثانية (Ethics) التي تترجم إلى كلمة أخلاقيات، وتميل إلى القيم التي تخص المجتمع. فالأخلاق تنظم فضاء الفضيلة الفردية في حين تنظم الأخلاقيات فضاء القيم الاجتماعية.¹

أما علم الأخلاق فهو عند توفيق الطويل علم تحليل السلوك الإنساني، من حيث بواعثه وأهدافه، مع دراسة الإرادة الإنسانية والمسؤولية الخلقية وركنيهما: العقل والاختيار. وعرفه يحي هويدي بأنه علم يتناول دراسة سلوك الإنسان وأفعاله بالقياس إلى مثل أعلى. فالسلوك والفعل الإنساني الذي يدرسه علم الأخلاق هو الفعل الصادر عن الإنسان بالاختيار الحر، مع الوعي به

¹. ينظر: رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، ص 3736.

والمعرفة. وهذا يتضمن: النية، القدرة والمعرفة. فعلم الأخلاق يُرودنا بالمعرفة، إلا أن المعرفة غير كافية لوحدها لتغيير سلوك الإنسان، بل هي بحاجة إلى إرادة حرة واختيار واثق¹.

والخلق والأخلاق ما يتصف به الإنسان من صفات نبيلة تجعله محل تقدير واحترام فيقال: (فلان على خلق أو فلان ذو خلق). وقد وصف الله عز وجل رسوله ﷺ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (فلاق سيئة). وقد يطلق لفظ الخلق ويراد به الصفات المذمومة، فيقال: (فلان سيء الخلق). وهذه أخلاق سيئة). والمنهج الأخلاقي متصل بالقيم، لكونها معيار اجتماعي للفرد والجماعة، يُقيم موازين السلوك ونهج الأفعال، كما أنها الدليل والمرشد لمعرفة المرغوب فيه والمرغوب عنه والحسن والسيئ. ويتطلب البناء الأخلاقي ثلاث مجموعات من الركائز²:

1. مجموعة المعارف والمهارات والاتجاهات (الأهداف الأخلاقية).
2. مجموعة القيم والمثل العليا التي يُبنى عليها البناء الأخلاقي.
3. مجموعة الطرق والأساليب المحتاج إليها لبناء المجموعتين السابقتين (التربية والتعليم والتنكية).

والاختلافات المتشعبة في المفاهيم والتعريفات بالنسبة للقيم والأخلاق، يرجع بالخصوص إلى اختلاف التصورات حول الإله والكون والحياة والإنسان، ومن ثمَّ تتحدد الأخلاق والقيم والمواقف المختلفة، ويمكن أن نقف مع الصور التي أجمل فيها المفكر العراقي حسين معن موقف الإسلام من الحياة الدنيا، حين يتكلم عن الإعداد الروحي، وقد تضمن علاقة تلك التصورات بالأخلاق، فصنف مواقف الإسلام من الحياة الدنيا إلى ثلاثة انطلاقا من معانيها الثلاثة المختلفة³:

1. الموقف النظري: وفيه اعتبار الدنيا مرحلة وبعدها الآخرة قَالَ تَعَالَى: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَعٌ﴾ الرعد: ٦٢ وأنها دار للفتنة والمسؤولية، يؤكد فيها الإنسان ذاته واختباره بين الخير قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ

¹ محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990، ص18.17.

² صالح بن عبد الله بن حميد، القيم الأخلاقية بين الإسلام والغرب، مركز البحوث الاجتماعية والإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، ص94.

³ حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، مرجع سابق، 118.117.

الْعَفُورُ ﴿٢﴾ الملك: ٢، وفيها نعم إلهية تستحق الشكر والحمد والانشراح النفسي والتجاوب الشعوري، وتأكيد فعالية الإنسان في الأرض. وفي كون العامل الدنيوي عاملاً رئيسياً محركاً في التاريخ.

2. الموقف التشريعي: وفيه تكون الدنيا بمعنى الأشياء والنعم التي تقع محط لأغراض الناس، وكذلك الأوضاع كالأمن، والراحة، وما شاكل ذلك. وهذه معان يؤمنها التشريع الإسلامي للإنسان، ويشجعه على تناولها والسعي لها. ويسمح باستغلال الخيرات والنعم الإلهية انطلاقاً من مفهوم خلافة الله، وان كان يقوم بعملية تنظيم تشريعية، من أجل تحديد هذا السعي وتنظيمه بالشكل الذي ينسجم مع مصالح الإنسان العامة، ودوره كعابدٍ لله تعالى.

3. الموقف الأخلاقي: وتكون فيه الدنيا بمعنى الأهواء الباطلة، واعتبار هذه الحياة كمرحلة عابرة تُمهّد إلى حياة دائمة خالدة، والإحساس بقصر مدتها وحركة أحداثها، وعدم استقرارها لأحد. وهي تسمى (دنيا) لأنها أدنى من أن تمتلك قلب المؤمن وهواه. وهذه هي الدنيا التي تُحاول الأخلاق الإسلامية تحرير الإنسان منها بكل ما فيها من الأهواء والشهوات، وتطهير وجدانه منها وتأميره بالإعراض عنها.

وهذا هو التصور أو مفهوم الواقعة الإلهية للوجود وهي نظرة الأديان السماوية عموماً، والتي تدعو للموازنة بين الدنيا والآخرة، وجعل الحياة الدنيا والنجاح فيها طريق للنجاح في الحياة الآخرة

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ ٧٧

وفي هذا المفهوم يتم ربط الواقع (الدنيا بمعانيها الثلاثة السابقة) بالله تعالى، ويتطلب ذلك الالتزام بالمواقف التي ارتضاها الله لعباده مع كل معنى من معاني الدنيا. وتأتي الواقعية الإلهية كنظرة متكاملة في مقابل النظرة الواقعية للكون من ناحية، وهي نظرة وضعية ومادية. والنظرة المثالية للكون من ناحية ثانية، والتي تعلقت بمثل عليا لا ارتباط لها بالواقع ولا يمكن تجسيدها أو إسقاطها أو تطبيقها في الحياة.

المطلب الثاني: مصدرية القيم والأخلاق (المرجعية):

اختلفت المفاهيم وتعريف القيم والأخلاق نتيجة اختلاف التصورات، وذلك راجع إلى المصدر أو المرجعية التي بُنيت على أساسها تلك التصورات. وذلك ما بينه نظمي لوقا في كلامه عن أهمية المصدر أو المرجع وأنها [تكمن في تعليل أو تبرير اتخاذ مسلك أو معيار أو مبدأ كلي موضوعي دون سائر المعايير الموضوعية الكلية، فلا غنى في ذلك إلا بالرجوع إلى معيار أو مبدأ كلي موضوعي مفارق، لمستوى أو مستويات هذه المعايير أو المبادئ الموضوعية المتضاربة كافة. أي لا بد أن يكون معيارا لكافة المعايير، أو مبدأ لكافة المبادئ الموضوعية الكلية بلا استثناء. هذا المبدأ الذي يستند إليه تبرير اتخاذنا أي مبدأ دون سائر المبادئ، لا بد أن يكون معيارا أو مبدأ أقصى أو قيمة قُصوى. وبالتالي لا بد أن يكون واحدا وحيدا، ليس له بدائل من أي نوع وبأي وجه من الوجوه. وإلا ما صلح معيارا لكل المعايير، ومبدأ لكل المبادئ التي يمكن أن تكون واردة بأي حال من الأحوال]¹.

ويرى المسيري أن المعيار أو المرجعية هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، فهي ميتافيزيقا النموذج، والمبدأ الواحد الذي تُرد إليه تلك الأشياء وتُنسب إليه ولا يُرد هو أو ينسب إليها. ومن هنا يمكن القول بأن المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويُحدد حلاله وحرامه. وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التحريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء، ويتحدث المسيري عن مرجعيتين على أنهما أساس التصورات المختلفة (مرجعية نهائية متجاوزة ومرجعية نهائية كامنة)²:

1. المرجعية النهائية المتجاوزة: المرجعية النهائية يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة، مجاوزة لها، وهي ما نسميها المرجعية المتجاوزة للطبيعة والتاريخ والإنسان. وهذه النقطة المرجعية المتجاوزة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما، ووجوده

¹. نظمي لوقا، نحو مفهوم إنساني للإنسان، مرجع سابق، ص 56.55.

². المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 54.52.

هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تُختزل ولن تُلغى. فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه، وكرمه واستأنمه على العالم واستخلفه فيه. أي أن الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق، الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة. ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي. كما أنه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني، مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه. ومع هذا فبإمكان النظم الإنسانية الهيومانية (التي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله) أن تجعل الإنسان مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه، ومن ثم تصبح له أسبقية على (الطبيعة/ المادة).

2- المرجعية النهائية الكامنة: يمكن أن تكون المرجعية النهائية الكامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان). وفي إطار هذه المرجعية يُنظر للعالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي. ولذا لا بد أن تسيطر الواحدية، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة، يتم تصفيتها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير. ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، ومادة واحدة يتكون منها كل شيء، بما في ذلك المركز الكامن ذاته. وقد يُشار أحياناً إلى المرجعية الكامنة المادية بأنها المرجعية النهائية الكامنة أو المرجعية الواحدية المادية. وكل النظم المادية تدور في إطار المرجعية الكامنة (وحدة الوجود المادية). والإنسان في إطار المرجعية المادية الكامنة كائن طبيعي، وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، فهو مستوعب تماماً فيه، ويسقط تماماً في قضية الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح (الطبيعة/المادية) هي المرجعية الوحيدة النهائية. ويرتبط بهذا التعريف تعريف وحدة الوجود (الروحية منها والمادية). فوحدة الوجود تعني القول بأن مركز العالم (أي المبدأ الواحد) حالٌ وكامن فيه، وهو يظهر في صيغتين مختلفتين ظاهرياً، هما في واقع الأمر صيغة واحدة برغم اختلاف التسميات التي تطلق عليه:

أ- في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية) يُسمى المبدأ الواحد "الإله"، ولكنه إله يحلّ في مخلوقاته ويمتزج بها، ثم يتوحد معها ويزدوب فيها تماماً، بحيث لا يصير له وجود دونها، ولا يصير لها وجود دونه. وهي حلولية شحوب الإله، فهو إله اسماً ولكنه هو (الطبيعة/المادة)

فعالاً. ويعتبر المسيحي أن هيجل طور هذه الصياغة فتحدث عن الروح المطلق أو روح التاريخ، فيبدو وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه في واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة.

ب- المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية) يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية، ويُسمى المبدأ الواحد قوانين الطبيعة أو القوانين العلمية أو القوانين المادية أو قانون الحركة (حلولية من دون إله). هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر (ومن بينها الظاهرة الإنسانية) من خلاله. وبرغم الاختلاف الظاهر بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية فإن بُنيتهما واحدة، يتسمان بالواحدية وبمحو الثنائيات والمقدرة على التجاوز.

وقد اختلف في مصدر الأخلاق تبعاً لاختلاف نظرة الناس إلى الخير والشر، فهل مصدر الأخلاق: المجتمع بعاداته وأعرافه؟ أم العقل البشري بقدراته وطاقاته؟ أم الضمير الإنساني بعواطفه وانفعالاته؟ أم أنها قيم اللذة والسعادة والمنفعة؟ أم أن هناك مصدراً خارجاً عن هذه المصادر البشرية؟. وعلى أساس ذلك تبرز أهم الاتجاهات الفلسفية الأخلاقية في تاريخ البشرية، التي لم تتفق على مصدر واحد لتقويم سلوك الإنسان، ولم تُحدد له مرجعاً سلوكياً أخلاقياً يُحتكم إليه.¹

الفرع الأول (المذهب الأول): مصدر الأخلاق العرف وعادات المجتمع.

يرى أصحاب هذا المذهب أن المجتمع بأعرافه وعاداته هو مصدر الأخلاق ومقياسها. والعرف مجموعة من العادات التي عرفها الناس وتناقلوها جيلاً بعد جيل في مجتمع ما، ورأوا ضرورة احترامها ومعاقبة من خالفها لتقوم الحياة على أساسها. فإذا كان العرف متغير وغير ثابت، ويختلف باختلاف الزمان والمكان، فهل يصلح أن يكون مصدراً للأخلاق؟ ومقياساً تقاس به الأعمال، وميزاناً للسلوك البشري؟. فما كان مألوفاً متعارفاً عليه في القديم قد يتغير ويصبح منكراً ومستهجناً

¹ صالح بن عبد الله بن حميد، القيم الأخلاقية بين الإسلام والغرب، مركز البحوث الاجتماعية والإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز، ص19..

عند الناس. فقد كان شرب الخمر وواد البنات عرفاً في الجاهلية، فجاء الإسلام فمنعه وقضى عليه، وكذلك السرقة والنهب كانت سائغة في بعض الأعراف فلما دخلتها المدنية حرمتها.

إن هناك تقارب كبيراً بين آراء الفلاسفة الوضعيين في تعريف الأخلاق بأنها نسبية، ويجب أن تستند إلى علم الاجتماع، باعتبارها علماً وضعياً يقوم على الملاحظة والمعرفة الحسية في بدايته، ويتحول من فلسفة وضعية إلى علم وضعي. وكون الأخلاق وليدة الحياة الاجتماعية (بما فيها من عرف وتقاليد وغيرها)، وتُشكل مثلها العليا وسائل ضبط اجتماعي، فتفرض قيوداً على الحرية الشخصية، مثلها مثل القانون الوضعي¹. فالوضعية تجعل من العرف والعادات وتقاليد الشعوب وتجاربها مصدراً للأخلاق، ولاختلاف كل ذلك بين الشعوب والمجتمعات قالوا بأنها نسبية.

والعرف قد يُخالف الدين، وقد يخالف تطور المجتمعات ورفيها. ويختلف العرف باختلاف المكان فعرف الرجل الشرقي وعاداته يختلف عن عرف الغربي، وكذا عرف أهل البادية يختلف عن عرف أهل الحاضرة ولو في بعض جوانبه. فهو متبدل ومتغير، تراه في مصر غيره في إنجلترا، وتراه في جنوب إفريقيا غيره في بلاد القطب الشمالي. وهو بين رجال السياسة غيره بين رجال المال والأعمال وهكذا، فلا يمكن أن تقاس أعمال الناس بمقياس متغير لا ثبات له. وقد وردت أدلة في القرآن الكريم والسنة، تنهى عن الانسياق وراء العرف انسياقاً أعمى ليكون مصدراً للسلوك ومقياساً للأعمال، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ءَأُولُو كَان ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ ال بقرة: ٧١. وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَىٰ ءَأُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَأَثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ زخرف: 22. وقال النبي ﷺ: (لا تكونوا إمعة تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم، إن

¹. صالح بن عبد الله بن حميد، القيم الأخلاقية بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 28.

أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا¹. فالعرف لا يصلح أن يكون مصدرا للأخلاق، ولا ضابطا يضبط أصولها، ولا أساسا يبني عليه سلوك الإنسان. ويمكن اللبس عند من يذهبون إلى أن العرف وواقع المجتمع هو مصدر القيم والأخلاق، في الصلة الوثيقة بين القيم والمصالح في الواقع. هذه العلاقة يقول عنها يحي محمد في كتابه العقل والبيان والإشكالات الدينية: "أن العقل الذي يُقدر حسن الأفعال يتفق مع آثار هذه القيم في الواقع. كالذي يجري مع سائر الضرورات كالسببية وغيرها، فللقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة. وكشف العقل عن القضايا الحسنة هو كشف عن المصالح أيضا، فما من شيء حسن إلا وفيه مصلحة راجحة"². وهنا يظهر بأن العقل هو الميزان الذي تحدد ما في الواقع من قيم. فهل يمكن أن يكون العقل مصدر للأخلاق؟

الفرع الثاني (المذهب الثاني): العقل البشري مصدر الأخلاق.

يرفض كانط قوانين الأخلاق المستمدة من الطبيعة الإنسانية ومن أعراف الناس وعاداتهم، ويرى أنها لا بد أن تُستمد من العقل مباشرة. ودون الاستعانة بعلم النفس أو علم الإنسان أو الواقع أو التجربة، لأن المعطيات المستمدة من كل ذلك فيها الغموض والتشتت والتشعب، ولا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة³. وأصحاب هذا المذهب يرون أن العقل قادر على وضع القانون الأخلاقي، الذي يضبط حياة الناس وينظم تعاملهم أفرادا وجماعات. ولكن إذا أُريد الاحتكام إلى العقل في قياس الأخلاق، فأى عقل يُحتكم إليه؟ هل يُحتكم إلى عقول الفلاسفة قديما وحديثا؟ أم يُحتكم إلى عقول أهل السياسة؟ أم إلى عقول أهل الأموال والتجارة؟ .

1. أخرجه الترمذي في سننه وقال: "هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه". سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975. باب ما جاء في الإحسان والعفو، رقم الحديث 2007، ج4، ص364.

2. يحي محمد، العقل والبيان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص193.

3. رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص4140.

فإذا كانت الأعراف تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والثقافة، فكذلك العقول تختلف من زمان لآخر ومن مكان لآخر، ومن ثقافة وبيئة إلى غيرها. وهذا لا يعني الانتقاص من قدر العقل ولا التقليل من منزلته، فهو من أعظم نعم الله على الإنسان، لكن له حدوده وقدراته، مع ما فُطر الناس عليه من اختلاف تلك القدرات والحدود، وقد تبين قصور العقل عن إدراك بعض ما يحيط به ويدور في فلكه، فكيف يصح أن يكون العقل هو مقياس الأخلاق؟ فالعقل كما هو الحال في العرف لا يصلح وحده ليكون مصدرا للأخلاق ولا مقياسا لها، ولا حكما عليها.

ويمكن أن يظهر قصور العقل كمصدر وحيد ومباشر للأخلاق من خلال ما ذكره المسيري في تعريف العقل بين التيارات الفلسفية. إذ يجد أن العقل في الخطاب الفلسفي (خصوصا الغربي) كلمة غامضة للغاية لها معان كثيرة متناقضة أحيانا. [فعادة ما يوضع العقل في مقابل الخيال والتجربة والإيمان والعاطفة. ولكن هناك أيضا من يرى ضرورة ارتباط العقل بكل هذه المقولات، كما يرى أنه من دونها يصبح أداة مدمرة. وهناك من يرى أن العقل ما هو إلا جزء لا يتجزأ من (الطبيعة/المادة)، وهذا هو العقل المادي. ولكن هناك أيضا من يرى أن العقل يتمتع باستقلالية عنها. فالفلاسفة الماديون عرّفوا العقل بأنه صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكارا بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة من تلقاء نفسها من خلال قوانين الترابط لتصبح أفكارا مركبة. وتستمر عملية التركيب إلى أن نصل إلى ما نتصور أنه الأفكار الكلية والثوابت والمطلقات، مع أنها في واقع الأمر مجرد أحاسيس مادية، وكأن كل شيء في العقل هو من أصل مادي في الواقع. هذه هي الصورة المبدئية للعقل المادي، ولكنها يمكن أن تأخذ أشكالا أكثر صقلا، فالنظرية الداروينية ترى أن العقل قد ظهر من خلال عملية تطور كامنة في المادة ذاتها. وترى الماركسية أن العقل ظهر من خلال علاقة الإنسان، بالطبيعة وبقية البشر أثناء العملية الإنتاجية. أما دوركهايم فقد تحدث عن العقل الجمعي، وأنه من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد. ولكن العقل الجمعي، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ما هو إلا صورة مركبة ومجردة واجتماعية من العقل التجريبي الفردي، الذي يُكون المعرفة من خلال مراكمة المعطيات الحسية. أما الفلاسفة المثالية فتري أن العقل قوة في الإنسان تدرك المبادئ

العامة التي تتحكم في الواقع، كما تدرك المعاني العامة غير المادية، مثل: ماهية الظواهر، أي كنهها لا ظواهرها، والوجود والعدم، والجوهر في مقابل العرض، والعلية والمعلولية، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، والجزء والكل، وعلاقة كل هذه الثنائيات بعضها ببعض. ويُعرّف العقل بأنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، وكأن هذا العقل شيء مستقل عنا. وكل إنسان يشعر بأن في داخله عقلاً محدوداً، لا يُصحح أحكامه إلا باستلهام عقل كلي ثابت لا يتغير. وقد عُرف العقل كذلك بأنه مجموع المبادئ الصلبة، المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية. وتتميز هذه المبادئ بضرورتها وكليتها واستقلاليتها عن التجربة، ومن هنا جاء التمييز بين النزعة العقلانية والنزعة التجريبية. وقد خلّص بعض الفلاسفة من ذلك إلى أن المعاني الأولية التي يكشف عنها الفكر، موجودة في العقل قبل اتصاله بالحس. وأن العقل ليس صفحة بيضاء لم يتم نقشها، وإنما هو ذو رسوم فطرية تُنظم معطيات التجربة. ويُشير كانط إلى ما يُسميه العقل المجرد أو العقل الخالص أو العقل المحض، وهو ما يسمو على عالم الحس والتجربة والعقل التجريبي، وهو ضرب من العقل النظري، ينصب على الإدراك والمعرفة، كما يُشير إلى العقل العملي، وهو ما ينصب على الأخلاق والسلوك¹.

ويلاحظ المسيري أن ثمة تأرجحاً بين تصنيف العقل على أنه ينتمي لعالم (الطبيعة/المادة)، والتجربة جزء لا يتجزأ منها، وبين كونه يعلو عليها مستقلاً عنها (أي تأرجح بين القول بالعقل المادي، والعقل المثالي أو غير المادي). ويرى المسيري أن هذا التأرجح قسّم، فأرسطو يميز بين العقل بالفعل (وهو فاعل) والعقل بالقوة (وهو مُنفعِل). وقد نَسب شُراح أرسطو إلى العقل بالفعل، صفات تسمو به على عالم المادة وتبرئه من الفناء. ويُلاحظ التأرجح نفسه في فكر مدرسة فرانكفورت، حيث يُميزون بين العقل النقدي (الذي يُمكنه تجاوز الطبيعة)، والعقل الأداتي وهو العقل الإجرائي الذي لا يُحقق تجاوزاً. وقد حاولت المدرسة الألمانية المثالية أن تحل مشكلة التأرجح هذه بافتراض تقابل وتمائل كاملين بين العقل والطبيعة. فالعقل الكلي يتجلى في كل من عقل الإنسان

¹. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 112.110

والطبيعة/المادة، فيوحد بينهما ويجعل معرفة الواحد هي معرفة الآخر. وبذلك تسقط المثالية الألمانية الواحدية في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير في الواحدية المادية، التي ترد كل شيء إلى قوانين المادة، رغم استخدامها اصطلاحات تنم عن الواحدية المثالية. وبعد هذا التحليل يخلص المسيري إلى القول: "من هنا كان يمكن أن يخرج من هذه المدرسة هيكل، ويخرج من تحت عباءته شيلنج¹ وفخته² من ناحية، وفيورباخ وماركس من ناحية أخرى"³.

أما الخطاب الفلسفي العربي الاستناري، يجد المسيري أنه عادة ما يستخدم كلمة العقل بشكل بسيط ومباشر، وبشكل مطلق دون إيضاح. ولكن السياق يدل على أن المقصود هو العقل المادي، القادر على التواصل مع الواقع بشكل مباشر دون أي مشاكل أو قلق. الأمر الذي يدل على عدم إدراك، أو إغفال متعمد، للقضايا التي أثارها الفلسفة الغربية حين نصبت العقل المادي حكما. وعملية التآرجح التي دامت مئات السنين، والمحاولات البطولية العبثية المختلفة التي بذلها الفلاسفة الغربيون للتغلب على عملية التآرجح، هي محاولات أدت في نهاية الأمر إلى ظهور المادية الجديدة واللاعقلانية المادية، التي أعلنت إفلاس العقل ونهايته. ويقول المسيري أن: "عملية الإغفال هذه تدل على أن الخطاب الفلسفي العربي، آثر أن يبدأ من حيث بدأ الغرب، حين كان لا يزال على مشارف منظومته التحديثية الاستنارية المادية، لا من حيث انتهى بعد أن اكتملت كثير من حلقات المتتالية التحديثية الاستنارية المادية، وبعد أن تكشفت معالمها، وبعد أن أدرك كثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين بعض نقاط قصور العقل المادي"⁴. فإذا كان هذا العقل قاصرا، وقد وصل إلى إفلاسه ونهايته، فكيف يمكن أن يكون مصدرا مباشرا للأخلاق والقيم؟.

¹. شلنج: Friedrich Wilhelm Schelling (1854.1775) فيلسوف مثالي ألماني. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2،

ص25

². فخته: Johann Gottlieb Fichte (1814.1762) فيلسوف مثالي ألماني. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، ص128.

³. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 112.113.

⁴. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 114.

وعن العلاقة بين الإنسان والعقل والأخلاق يشير طه عبد الرحمان، إلى كون اللاأخلاقية تعني اللاإنسانية، بينما اللاعقلانية (كالتخيل) لا تعني اللاإنسانية. ويقول طه عبد الرحمان: " كلما ازداد الإنسان في الأخلاق ازداد في الإنسانية، بينما لا تزداد الإنسانية بزيادة العقلانية، بل إن العقلانية قد تضر الإنسان"¹. ولذلك يرفض طه عبد الرحمان التصور الغربي للإنسان، على أنه يتميز عن الحيوان بالعقل، وهو ما جعلهم يُقدّمون العقل على الأخلاق. في حين أن المُحدد الأساسي للإنسان، ليس العقل المجرد بل هي الأخلاق. فهي تميزه عن الحيوان الذي لا أخلاق له، لعدم قدرته على إدراك القيم. فهوية الإنسان هوية أخلاقية². وعدم إدراك هذه العلاقة جعل البعض يذهب إلى القول أن العقل هو مصدر الأخلاق ومصدر المعرفة عموماً. في حين أن الأخلاق هي المميز للإنسانية الإنسان، وهي الموجه لعقله وهي التي تضبطه.

ويسأل محمد عبد الله دراز إذا وضع العقل الأخلاق فمن خلق العقل؟ فقال: "فإذا ما قيل لنا إننا نحن الذين نُشرع لأنفسنا بوصفنا أعضاء في عالم عقلي، وجب علينا أن نتفق على ذلك الاستقلال الذي خُص به العقل. ماذا تعني في الواقع هذه المقولة: (العقل يمنح نفسه قانونه)؟ هل هو مبدع العقل والقانون؟ أو أنه يتلقاه مُعداً على أنه جزء من كيانه كما أنه يفرضه على الإرادة؟. ذلك لأنه إذا كان العقل مبدع القانون، فإنه سوف يصبح السيد المطلق، فيبقى عليه أن يطله تبعاً لمشيئته. فإذا لم يستطع ذلك فلأنه قانون سبق في وضعه وجود العقل. وأن صانع العقل قد طبعه فيه كفكرة فطرية لا يمكن الفكك منها"³.

ويلاحظ نور الدين السافي أن المعنى الذي أصبح سائداً في العلوم الطبيعية والبيولوجية خصوصاً، هو أن العقل لا يستطيع أن يُكون أية غاية في الوجود. بل إنه يتصور وجوده وغيابه دون تصور لأي ضرورة. فلو أضفنا الشرع لهذا العقل لأدرك أن الغاية ليست قائمة في الطبيعة. ولا يمكن

1. طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 58.

2. المرجع السابق، ص 106.

3. علي خليل أبو العينين، نظرة النعيم، ج 1، مرجع سابق، ص 66.65.

معرفتها من الطبيعة فمصدرها النبوة (أي الوحي). إن غاية الخلق هي العبادة بمفهومها الديني الواسع، والعبادة ليست قضية طبيعية يمكن إدراكها بالعقل، ولولا الشرع ما أدرك الإنسان هذه الغاية، بل وما كان مكلفا بها. ولكن العقل من جهة أخرى، عندما يعلم هذه الغاية من الشرع لا يستطيع رفضها، لأنه لا يوجد في العقل سبب كافي للرفض. إن العبادة في العقل في حيز الإمكان، وتصبح في إطار الضرورة بسبب ورود الشرع ووجوب التكليف. وهذا هو معنى العقل المتأدب بالشرع عند الغزالي¹.

ويرى طه عبد الرحمان أن ما قام به كانط هو علمنة الأخلاق، وذلك بفصلها عن الدين، وأدخل عليها التعقيل، تحليلاً وتنظيراً. فقال مثلاً بالتضامن وهو نفسه الإحسان في المسيحية والتراحم في الإسلام. وقد فعل ذلك استجابة لمقتضى الحداثة والتنوير. فمبدأه (فكر بنفسك ولا تجعل لأحد وصاية عليك). فنحن هنا أمام استيلاء العقل على الأمور الخلقية، وقطعها عن أصولها في الدين. فالقيم الأخلاقية ليست مثلاً مجرد من الوقائع الخارجية، كما تجرد الكليات من الجزئيات. ويؤكد طه عبد الرحمان قائلاً: "فالمثل مودعة في روح الإنسان، ووظيفة الوحي أن نخبرنا بوجود هذه المعاني في الفطرة الإنسانية، ويُرشدنا إلى كيفية التصرف وفقها"². وقد يذهب البعض إلى أن روح الإنسان أو الفطرة هي الضمير. فهل يمكن أن يكون الضمير هو مصدر الأخلاق.

الفرع الثالث (المذهب الثالث): مصدر الأخلاق الضمير البشري

يرى أصحاب هذا المذهب أن الضمير البشري هو مصدر الأخلاق، والمقصود بالضمير هو القوة الخفية النابعة من نفس الإنسان، التي تُوضح له طريق الخير وتدفعه إلى سلوكه، وتبين له سبيل الشر وتحذره منه، ويشعر الإنسان براحة في طاعة هذه القوة الخفية، وبتأنيب عند عصيانها. وعلى ذلك فإن الضمير الأخلاقي هو الرقيب. فكل حركة وكل نشاط، وكل سلوك لكي يكون أخلاقياً،

¹. نور الدين الساني، نقد العقل، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2003، ص238(ه).

². طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص60.59.

لا بد أن يُجيزه هذا الرقيب. فإذا ما صدر الفعل دون أن يمر بهذه الرقابة، انتفت عنه صفة الأخلاق¹. ولكن هل يصلح الضمير مصدراً للأخلاق ومقياساً لها؟

إذا نظرنا في أحكام الضمائر نجد أنها غير ثابتة، بل هي متغيرة ومختلفة بحسب الزمان والمكان. وتختلف كذلك بحسب البيئة والثقافة، فالضمير في أوروبا غير في إفريقيا، وغيره في البلدان الإسلامية. كما أن أحكام الضمير مبهمه وليست واضحة، فكيف يُعتمد عليها كمصدر للقيم والأخلاق؟ وكثيراً ما تتغلب العواطف والانفعالات والعادات والتقاليد والمواقف الخاصة والمصالح الشخصية في ضمائر الناس وأحكامها. وكلمة الضمير بهذا المفهوم الأخلاقي لم ترد في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية ولا وجود لها في معاجم اللغة العربية، فهو مصطلح جديد.

ويرى زكي مبارك أن الضمير لا وجود له في ذاته. وإنما ينشأ من الشرائع الوضعية أو السماوية. حتى أنه لكل شعب ضمائر تخصه بالذات، حسبما توحى به التقاليد. فمثلاً جريمة السرقة كانت فضيلة عند بعض الشعوب، وكان من تنقّصه فيها المهارة عرضةً لاحتقار الرأي العام ولذع الضمير. ونهب مال الغريب لا حرج فيه عند فريق من القبائل البربرية، فمن الواضح أنهم لا يجدون عند نهبه تأنيب الضمير. بل الشخص الواحد يختلف ضميره باختلاف سنه. ويرى زكي مبارك: "أنه إذا صح أن تكون فكرة الضمير عامة، فيجب أن تُقصر على المنافع البشرية. بمعنى أن الضمير هو الحاسة التي تتألم لما يتوجع له الإنسان من حيث هو إنسان. بغض النظر عن دينه ووطنه ومذهبه. فإن للإنسانية وشائج لا ينال منها اختلاف المذاهب، ولا تباين اللغات ولا تباعد الأقطار"².

الفرع الرابع (المذهب الرابع): مصدر الأخلاق اللذة والمنفعة.

أصحاب هذا المذهب يرون أن مقياس الأخلاق وميزانها يرجع إلى اللذة والمنفعة، فما يحقق اللذة والمنفعة المادية يكون خيراً، وما يحقق ألماً وضرراً مادياً يكون شراً يجب تجنبه والبعد عنه،

¹. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الاجتماع الأخلاقي، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2002، ص 11.

². زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجبل، بيروت، ط 1، 1988، ص 141.

فالفضيلة مرتبطة باللذة والمنفعة. ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يجزم بشيء سوى ما يُصيب بدنه من اللذة والألم، فاللذة هي الخير، والألم هو الشر. فالحكمة في هذا الاتجاه هي أن يغتنم الإنسان الفرصة قبل فواتها، ولا مرشد إليها سوى ما رُكب فيه من الطبايع والغرائز، فيسعى لإشباعها وإرضائها، وهكذا تكون الأخلاق تبعا للذة والمنفعة وبذلك تتحقق السعادة.

وإذا أخذت اللذة الحسية مبدأ، وهي فردية حتما فلا مناص في هذه الحالة من تعارض لذة الفرد الحسية أحيانا مع لذة الآخرين، بل تتعارض لدى المرء نفسه مع حياته في المجتمع، ومع مبدأ العرف والتقاليد، ومع التدين ومع المصلحة العامة والخاصة أيضا. ويذهب نظمي لوقا إلى أن هذه هي مشكلة تعدد المحاور، أو تعدد المعايير الكلية لدى الإنسان. وهو ما يجعل المرء موزعا أو حائرا بين المعايير والمحاور المتعارضة، بأيها يأخذ وأيها يدع. وما هو الأساس أو المعيار الذي يُفضل به مبدأ أو معيار على مبدأ أو معيار آخر. أما الحيوان الأعجم ليست لديه هذه (المشكلة الخلقية) في سلوكه، لأن سلوكه في محاوره جميعا في مستوى وجود واحد، هو مستوى الذاتية. فالحيوان الأعجم لا يُجاوز ذاته الفردية، إلا بدافع ذاتي محض لا قبل له بكبحه وهو الغريزة. وعندئذ لا يكون تجاوزه لذاته بجهد اختياري، كالجهد الاختياري الذي يبذله المرء في تجاوزه لذاته (وما فيها من رغبات وغرائز وشهوات)، كي يكون موضوعيا. في حين الموضوعية غير واردة لدى الحيوان، لأنه ذاتي فحسب. ويقول نظمي لوقا أن: "ثنائية أو ازدواج مستوى الوجود عند الإنسان (الذاتية والموضوعية)، هي المجال المنشئ لمشكلة تعدد المحاور والمبادئ وتضاربها المحير، لأنه يُهدد تكامل الإنسان في أفعاله، بصُدور بعضها عن المستوى الذاتي الجزئي، وبعضها الأخرى عن المستوى الموضوعي الكلي المفارق"¹.

ومن تأمل بواقعية ونظر ثاقب مذهب اللذة والمنفعة كمصدر للأخلاق، يجده أشبع جانب الحس والمادة، وأغفل الجانب الروحي والمعنوي في الإنسان، وهو جانب له أثره وله أهميته في حياة الفرد وفي كيان الأسرة ونظام المجتمع. إن هذا الرأي إذا ساد فإنه يفسح المجال أمام نزعة الأثرة والأنانية والظلم والتسلط، ويقضي في المقابل على قيم هامة لا يمكن تجاهلها وغض الطرف عنها،

¹. نظمي لوقا، نحو مفهوم إنساني للإنسان، مرجع سابق، ص 46، 47.

كالإيثار والكرم والتعاطف وروح التسامح والبر والإحسان إلى الغير، فتتحول المنفعة إلى المنفعة الشخصية الخاصة. ومما يُضعف هذا المذهب أن في سير الأبطال وقادة الأمم من قد سمت بهم همهم العظيمة إلى طرح لذاتهم وما هم فيه من رفاهية العيش وهناءة البال، لا سعيا وراء اللذة والمسرة، بل ليُتقنوا غيرهم غير مكترئين بما يُصيبهم من أذى وإهانة، فهم يفرحون بما يداهمهم في سبيل ذلك من نوازل الأحداث وخطوب الزمن، لا تهدم العظام ولا تُفزعهم الشدائد. ولذلك يكون مقياس اللذة والمنفعة غير صالح كمصدرا للأخلاق. فمن الناس من يجدون لذتهم في ركوب الصعاب ومقارعة الخطوب ومنازلة النوازل، خلافا لما اعتاده الناس وألفوه من وجود اللذة في الراحة والدعة، ويجد بعض الناس متعته في مساعدة الغير وقضاء حوائجهم. فمعيار اللذة والمنفعة يختلف من إنسان لآخر، ومن فكر لآخر ومن ثقافة لأخرى. فقد يرى أحد في عملٍ لذة كبيرة، ويرى آخر فيه لذة أكبر أو أقل، فيترتب على ذلك اختلافهم في الحكم على الشيء بأنه خير أو شر.¹

فإن أخذ المنفعة واللذة في ذاتها معيارا للأفعال الخلقية، يؤدي إلى اللبس بين الحق والباطل، فلطالما جر الباطل إلى لذة، وجاء في سبيل الحق ما لا يوصف من الهموم والشورور. ولذلك فإن هذا المقياس مضطرب، ولا يصلح أن يكون أساسا مطلقا للأخلاق. وكما كان لهذا المذهب أنصار كان له معارضين منذ القدم، ويقول عاصم حفني عن هذا المذهب: "في الوقت الذي أيده السفسطائيين اليونان، رفضه سقراط وتلميذه أفلاطون. وقد أكد فيلسوف الأخلاق كانط على ضرورة ربط اللذة بالفضيلة، ليتحقق بهذا الربط الخير الأسمى. وإذا كان فريدريك نيتشه يقول بإلغاء الأخلاق، وأباح للإنسان كل ما يجلب له الاستمتاع، قافزا على الحدود الدينية والأخلاقية، فإن هيجل كان يرى أن الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان لا تنفك عنه، لأن طبيعته الأولى وجوده الحيواني المباشر"².

1. صالح بن عبد الله بن حميد، القيم الأخلاقية بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 24.

2. عاصم حفني، تعارف الحضارات والمنظومة القيمية، مقال ضمن أعمال ملتقى تعارف الحضارات، تحرير زكي الميلاد وصالح الدين الجوهري، مكتبة الإسكندرية، ط 1، 2014، ص 308.309.

وفي الوقت الذي يرى فيه والتر ستيس صحة القول: بأن المثل العليا الأخلاقية هي مجرد وسائل بشرية لتحقيق المتعة والسعادة، وهي تعمل على بقائها وزيادتها، ولأنها في الواقع تخدم هاتين الغايتين، يمكن تبريرها من الناحية الطبيعية. ثم نجد أنه يعتبر أن الأخلاق الطبيعية التي ينادي بها المذهب الطبيعي، الذي يعتبر الأخلاق ذاتية، لا يمكن لها في أفضل الأحوال إلا أن تُفسر تفسيراً واهياً، لأنه بدونها سوف يواجه الناس العذاب والموت. ثم يعود والتر ستيس ليؤكد أنه في صراع الحياة المأساوي والطويل، تسعى البشرية لتصل إلى إدراك الطرق النبيلة للحياة، وهي تكافح باستمرار من أجل الخلود، يدفعها في ذلك طموحات البشر الغامضة، ومن أجل نمط من الوجود أكثر غبطة، ومن أجل الوصول إلى الله، وعيش حياة ليست مجرد حياة حيوانية، بل هي كما يقول والتر ستيس: "من أجل حياة إلهية ومقدسة أيضاً. وليس ذلك مجرد عبث عقيم ولا جهد بغير غرض، أو مجهودات من أجل البقاء والمتعة تبذلها قطعة حية من الطين. بل تدفق من النور مصدره ما هو أزلي، يفيض في ظلمات هذه الحياة"¹. فالرغبة في السعادة والسعي من أجلها لا يتنافى مع الالتزام الديني.

فالإسلام والأديان السماوية السابقة دعت الإنسان للتوفيق بين الأغراض الموضوعية والذاتية والأغراض الدنيوية الآنية، والدينية الأخوية. فالأديان السماوية تأخذ بمفهوم الواقعية الإلهية للوجود. وبنظرة فاحصة إلى ما تقدم من المذاهب المتنازعة حول مصدر الأخلاق والقيم. وعليه فكما أن المجتمع بعاداته وأعرافه وقيمه، والضمير الإنساني بقوته الخفية، والعقل البشري بقدرته، لا يصلح واحداً منها أن يكون مصدراً للأخلاق، فإن المنفعة المادية واللذة لا يمكنها تحقيق ذلك. ورغم أن كل منها تؤثر في معيار الأخلاق سلباً أو إيجاباً، فإنه لا يصلح أن يكون واحداً منها لوحده مصدراً للأخلاق ومقياساً لها، وحكما عليها.

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 324.

الفرع الخامس (المذهب الخامس): مصدر الأخلاق الوحي السماوي (الدين).

منذ القدم كان يُنظر إلى الأخلاق على أساس أنها تقوم على الدين وأنه مصدرها. [وقد ظهرت هذه النظرة من الناحية التاريخية في صور مختلفة ومتنوعة تبعا لمعتقدات الناس الدينية، وتبعا لتحضرهم أو تخلفهم النسبي. وكانت صورتها البسيطة تقوم على أساس الاعتقاد بأن ما هو صواب أو خطأ تحدده ببساطة إرادة الله تعالى. غير أن التصور الشائع لله قد حل محله في بعض المذاهب الفلسفية مصطلح المطلق الميتافيزيقي. فجعلوه مثل الله هو مصدر القيم الأخلاقية وغيرها من القيم والشيء الواحد المشترك بين جميع هذه الصور هو القول بالأساس الديني للأخلاق. والتفرقة بين الخير والشر الأخلاقيين، تضرب بجذورها بطريقة ما في تصور العالم على أنه نظام أخلاقي. والميزة الكبرى لمثل هذه النظرة الدينية، هي تقديم أساس متين للأخلاق، وسط الطبيعة غير المتغيرة للعالم. فالقيم والقوانين الأخلاقية هي بالضرورة موضوعية ما دامت مستقلة عن سيكولوجيا الإنسان ومشاعره. وسوف تكون هناك مجموعة واحدة من القيم والمعايير الأخلاقية صحيحة وصالح للبشر، لا تختلف من عصر إلى عصر ومن ثقافة إلى ثقافة، لأن هذه المعايير تنطلق من عند إله لا يتغير]¹. إلا أنه بعد ظهور مذهب العقلانية ومذهب الشك في الغرب، تم فصل الأخلاق عن الدين، واضطلع الفلاسفة بالأخلاق المسيحية ليؤصلوا لها من الناحية العلمية.²

وقد ضمن أتباع تيار "الانحصار في العلم" أنهم بتركيز جهودهم في ميدان القيم، واستنباط أخلاق علمية، يمكنهم سلب الدين أقوى مبررات وجوده. [وعلى هذا الأساس يُشيدون كأشخاص بفضائل المودة والتضامن والفناء في الإنسانية. ويدعون أنها فضائل يفترضها العلم وينميها. ويزعمون بذلك أن العلم وحده هو الذي يملك من الآن فصاعدا "القوة الأخلاقية" اللازمة لتكوين الشخصية الإنسانية، عن طريق "أخلاق التضامن" وهم يرون أن فكرة التضامن تصلح لتكون همزة الوصل بين العلم والدين في بداية الأمر، ولكنها كلما نمت شيئا فشيئا مع التطبيق واستقرت في العقول، حلت

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 299298.

². ينظر: القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ج5، مرجع سابق، ص47.

محل الأديان. لأنها لن تُحقق جميع الآثار النافعة التي أمكن لهذه الأديان أن تقوم بها فحسب، بل تُحقق أعمالاً أخرى أرحب وأرفع، تتطلب عقولاً أسمى، صاغتھا الثقافة الفكرية. وهم يرون أن هذا "التضامن" تصور علمي يختلف عن التصور الديني والميتافيزيقي، وأنه قانون من قوانين الطبيعة كالجاذبية. فهو فكرة علمية لأنهم يجدون أن تحليل جميع الواجبات كالعدل والتسامح والإخلاص تُفسر وتُسوّغ "بالتضامن". وهكذا في اعتقادهم تتحقق الأخلاق العلمية. والحقيقة أن هذه الأخلاق ليست علمية، بقدر ما أنها ليست أخلاقية. فهي ليست علمية لأن العلم لا يُشير في الطبيعة إلى علاقات التضامن فحسب، ولكنه يشير إلى أنواع مكافئة وربما غالبية، كعلاقات التنافر والصراع والاستقلال الذاتي، لا تقل عن علاقات التضامن والتبعية المتبادلة. أما أنها ليس أخلاقية فلأن مبدأ التضامن لا يكون كذلك إذا أخذ في صورته الآلية المعطاة تلقائياً في الطبيعة، وإنما تتحقق أخلاقه إذا قام على أساس من الإرادة والاختيار، وعندئذ يحق للكائن الأخلاقي أن يتساءل عن مبرر لاختياره؛ بعيداً عن الخضوع الأعمى للآلية الطبيعية. وفي مجال الانحصار العلمي توجد محاولات لإنقاذ "البناء القيمي" عن طريق ما يمكن أن يُسمى أخلاق العلم العرفية، ويُقصد بها تلك المجموعة من القيم التي من شأنها أن تزدهر في جو العمل العلمي، أو بتعبير آخر تلك المجموعة من القيم التي من شأن العمل العلمي أن يزدهر في جوها: كالصدق والموضوعية والأمانة والمثابرة... الخ، ومن ثمَّ تُغني عن الدين كمصدر للأخلاق. فيذهب كارل بيرس¹ إلى أن العلم أفضل سبيل إلى تعويد المرء الموضوعية والنزاهة في أحكامه، وتخليصه من الأنانية والتحيز والنظرة الشخصية للأمر. والأمر الذي لا شك فيه أن الانحصار العلمي، لا يؤدي بحيادته وموضوعيته إلى أكثر من التوقف عن إصدار الأحكام الأخلاقية: شراً أو خيراً، وتلك كارثة أخلاقية. أما ما يحتاج إليه العلم فعلاً من النزاهة، والتخلص من الأنانية والنظرة الشخصية للأمر، فهي احتياجات حقيقية، لا يزدهر العلم إلا بها، ولكن على العلم نفسه أن يتساءل عن المصدر الذي وفر له هذه القيم لا أن ينسبها لنفسه فهو

¹ كارل بيرس: (Baires. Carlos) 1868. 1920، كاتب فلسفي أرجنتيني له نزعة وضعية. معجم الفلاسفة لطرايشي، ص221.

يخلو تماما من المعيارية¹. فالدين والوحي السماوي هو مصدر تلك القيم، ولو رفض العلمانيون ذلك، أو حاول الفلاسفة تغييب هذه الحقيقة.

فنتيجة ذلك الإنكار وتحت تأثير الانحصار في العلم [تمزقت القيم، وتمزق الشعور وتناقض الفكر، لعجز العلم المستقل عن إمداد الإنسان بالمعرفة التي تسكن إليها نفسه، واستسلام الإنسان لقوقعة اللأدرية، أو تشنجات الغرور، التي أدخله فيها العقل المستقل، بما يترتب على ذلك من نتائج ومضاعفات. وبداية الضلال كامنة في إصرار الإنسان على محاولة الفهم عن طريق العلم وحده، لأمر ثبت عجز العلم عنها، وخاصة في مشكلة القيم. إن الحديث عن مكانة الإنسان في سلم الوجود، يستلزم بدهة معرفة ماهية الخير والشر، والحسن والقبح والفضيلة والرذيلة والجمال والجلال، لا على مستوى الإنسان فحسب، ولا على مستوى الأرض فحسب، ولا على مستوى الدنيا فحسب، بل على مستوى الكون كله أزلا وأبدا. فهو يستلزم بدهة أيضا معرفة بالكون كله أزلا وأبدا. إنه وفقا لمبدأ "الكمية" المقرر عند جمهور الفلاسفة، لا يمكنك أن تعرف الجزء معرفة دقيقة، حتى تعرف الكل الذي ينتمي إليه هذا الجزء. إن الله عز وجل العالم بكل شيء هو وحده الذي يعلم الشيء الواحد على حقيقته، وهو الذي يعرفه تمام المعرفة. إن الكلمة هنا ليست للعلم، وليست للإنسان، إنها للوحي. وليس من المتصور أن يُقدم الوحي للإنسان من هذه المعرفة إلا ما يطيق. فلا بد مع الوحي من التسليم. وبالرجوع إلى الوحي نعلم قيمة الإنسان². فالإيمان بالله وبالنبوة والوحي، يخرج الإنسان من دائرة الغموض والجهل، إلى يقين المعرفة، وفضائل القيم.

ويذهب هانز ريشنباخ (في كتابه نشأة الفلسفة العلمية) إلى أن الموازنة بين الأخلاق والمعرفة تضر بالأخلاق، لأنها تؤدي إلى سلب الأخلاق طابعها الأمر. لأن المعرفة (وهو يتكلم هنا عن المعرفة العلمية الخالصة) لا تشتمل على أية أجزاء معيارية، وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق. فالأخلاق لكونها ذات طبيعة أوامرية، وهي تعبير عن الرغبة والإرادة، تُحتم البحث عن من يحق له

¹. يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية ج4، مرجع سابق، ص176.177.

². المرجع نفسه، ص181.182.

إصدار هذه الأوامر وتوجيهها إلى الآخرين في نفس الوقت¹. وعلى هذا الأساس لا يمكن تبرير الأخلاق إلا في إطار الدين.

ولذلك بدأ يظهر في الغرب توجه يميل إلى المصدر الديني وذلك من باب التصوف. فهذا والتر ستيس يؤيد ما قاله برجسون الذي يذهب إلى أن للأخلاق مصدرين: أحدهما هو الضغط الاجتماعي للنظرة النفعية الخالصة، وهذا المصدر دنيوي. أما المصدر الآخر فهو التصوف، الذي يتحد في نظرهم مع الدين (أي لهما هوية واحدة). والغايات الأخلاقية التي تتبع من هذين المصدرين، تُناسب إحداهما الأخرى، وتنسجم وتتناغم معها، وتنصهر تماما في المجتمع البشري. حتى أنها نتيجة هذا الانصهار لا يمكن التمييز بينهما. وتظهر بوصفها مجموعة واحدة، متجانسة من الغايات المثالية (أي أخلاقا واحدة). فالمصدر الأول الدنيوي، والمتمثل في المنفعة هو السعادة البشرية، وذلك يجعل الأخلاق انطلاقا من هذا المصدر ذاتية، وهذا لا يعني بالضرورة أنها نسبية، فهناك أخلاق تصدق على جميع الناس. كما أن هذه الأخلاق الدنيوية لا تشمل الأخلاق الدنيا فحسب، أو الحد الأدنى من السلوك الأخلاقي المطلوب للبقاء. بل تشمل أيضا ذلك الحب الشامل الذي يحو الكره والجشع والحقد والغضب والحسد وغيرها. كما تشمل التعاطف الإنساني الذي توصي به النظرة الدينية. فبرجسون يرى بأن مصدرا الأخلاق (الدنيوي البشري والديني) لا يتصارعان ولا يتضاربان، بل يتداخلان وينصهران في شيء واحد². فهذا التيار في الغرب يستحضر الدين كمصدر للأخلاق.

ويعتبر والتر ستيس أن التجربة الصوفية تُمثل المصدر الديني المشترك للأخلاق بين جميع المؤمنين بالأديان فيقول: "وما دامت ماهية الدين بالنسبة لنا إنما توجد في تجربة القديس الصوفية (ويقصد هنا رجل الدين في أي دين). فإن الحل الوحيد الممكن لمشكلتنا هو أن نقول أن أساس الأخلاق لا بد أن يكون في تلك التجربة. ولا بد أن نرى الحافز الأخلاقي ينبع من تلك التجربة. ولا شك أن ذلك صحيح. ذلك لأن التجربة طبقا لرواية كل من مر بها، لا هي معرفة فقط، ولا

¹ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، ص 255، 270.

² والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 302، 303.

انفعال فحسب، وإنما هي فوق ذلك كله قيمة، إنها الغبطة والنعيم والسكينة والسلام. وهي أيضا الرحمة اللامتناهية والحب الذي لا حد له للبشرية جميعاً. وإن مثل هذه الرحمة والحب هما أساس أخلاق رفيعة". إلا أنه يرى أن هذه التجربة الصوفية، التي يعتبرها رؤية موحد، ترى (الكل في واحد: وهو مبدأ وحدة الوجود). ويعتبر أن ذلك سيجعلها تتجاوز جميع التمييزات من ذلك الكل، بين البشر فيما بينهم ومع غيرهم. فمن يمر بهذه التجربة الصوفية يرى أن ذاته هي عين ذات الآخرين جميعاً. وأنها فيهم وهي فيه، ولا يوجد عنده تفرقة بين الأنا والأنت. وبذلك تغيب الذاتية، ويغيب معها كل الشرور من الكراهية والحسد والحقد والغيرة من الآخرين. فالصوفي يعيش في الناس جميعاً، وهم يعيشون بداخله، وحبه ليس لنفسه بل للناس جميعاً¹. ولذلك نجده يذهب إلى أن التصوف هو الأساس للأخلاق كما هو الأساس للدين. ويذهب البعض إلى هذا التوجه في الغرب، جاء لتجاوز الأزمة الأخلاقية من ناحية، ومحاولة منهم لتجاوز مشكلة الانتماءات الدينية والطائفية المختلفة وإدعاء كل واحد امتلاكه الحقيقة المطلقة. ولذلك فهم يؤكدون على التصوف.

ولو تحقق ذلك كما يقول والتر ستيس فإن التجربة الدينية ستلهم الأخلاق، التي يجدها مشتركة بين جميع الناس، وإن اختلفت درجاتهم في هذه التجربة (على اعتبار أن كل إنسان يُجرّبها ولو لم يعي ذلك). وبذلك تكون الأخلاق النابع منها واحدة، في كل مكان وعند كل إنسان. رغم أن بعضهم سوف يُدركها بوضوح أكثر من غيرهم، كل حسب درجته مع التجربة الدينية. وهو يرى بأنها قد تكون ذات صلة بما يُعرف بالضمير منذ القدم، الذي يشبه الصوت السحري الباطني الذي يُخبر المرء ما الذي عليه فعله في كل مناسبة. وهو يميل إلى أنه قد يكون هو النور الداخلي للرؤية الإلهية، أو ما يسميه بعض الفلاسفة الحدوس الأخلاقية. وليقطع الطريق أمام أصحاب المذهب الطبيعي، على فرض أنهم قالوا بأن التجربة الصوفية هي ذاتية كذلك، فإنه يؤكد على أن هذه التجربة قد تكون ذاتية في إطار النظام الزمني، الذي لا يعتبرون غيره حقيقة واقعية، في حين هو وهم ذاتي. فهذه التجربة هي من ناحية أخرى موضوعية في إطار النظام الأزلي، الذي هو جزء من الكون، ومن

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 321.320.

ثمَّ فهو حقيقة واقعية. فإذا كان العالم ليس نظام أخلاقي من منظور الزمان، فهو نظام أخلاقي من المنظور الأزلي. وبالتالي تكون الحقيقتين حاضرتين معاً، والناس تعيش في النظامين معاً.¹

لقد حدد الوحي السماوي للإنسان غايته، وكان هو المرجعية والمصدر للقيم، فقد قدم له [صورة عن الواقع الخارجي للكون (أصله ونشأته وتطوره ونهايته)، والحياة ومعناها والمجتمع وقوانينه، ودور الإنسان في هذه الدنيا ومسؤوليته فيها، وصلة الله تعالى بالعالم، إلى آخر ما هنالك من موضوعات يتعلق بها الفكر الإنساني. والفكر هو أحد أجهزة الشخصية الإنسانية، التي تتفاعل فيما بينها، وتتبادل التأثير وهي (الفكرة، العاطفة، الإرادة). ففكر الإنسان ليس منفصلاً عن عاطفته وأسلوب حياته النفسية، وإنما هو متصل بها أوثق اتصال، يؤثر فيها ويتأثر بها. ومن هنا كان النمو الفكري للطفل البشري، والمجتمع البشري يؤثر باستمرار في طريقة حياته، وفي قيمه الأخلاقية والحضارية، ودرجة انفتاحه النفسي، ونضجه الانفعالي. ومن هنا أيضاً كانت أجدر الرسائل السماوية في التأثير بالناس وقيادتهم، هي الرسالة التي تقدم لهم منهجاً كاملاً شاملاً للفكر والأخلاق والسلوك. لأن الإنسان في ظل هذه الرسالة لا يشعر بالانفصال بين فكره وسلوكه، وبين مفاهيمه للحياة وقيمه الأخلاقية، لأن كل جزء من هذه الرسالة يُعزز الجزء الآخر ويُكمله. ومن هنا ندرك عظمة الدين الإسلامي الذي جاء من أجل بناء الإنسان، حينما بدأ مشروعه الجبار للتغيير بتحرير فكر الإنسان من أوهام الجاهلية. وإعادة بنائه العقلي على أساس من وعي كوني جديد، يقوم على أساس الإيمان بالله، الذي بعث الأنبياء والرسل لهداية الناس. والإيمان بمرحلية هذه الحياة، وعودة الناس إلى الحياة من جديد، ليروا أعمالهم. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزلزلة: ٧ - ٨. وما أسهل أن ندرك قيمة هذا الوعي الكوني في شخصية الإنسان المسلم، وأثره العميق في الحياة النفسية لهذا الإنسان. هذا الوعي الذي يبعث ويُنمي الإحساس الأخلاقي بالحياة، ويعمل على خلق المشاعر المتعالية على جزئيات الحياة، وصغائر

¹. المرجع السابق، ص 324322.

الأمر. فيوسع الآفاق ويخلق طمأنينة النفس وهدوء المشاعر والانفعالات. هذا الوعي الذي يُنمي روح التفاؤل بالحياة والانفتاح عليها، ويترك لأهل الإحاد السأم والتطير والقلق والغثيان¹. ويؤكد طه عبد الرحمان عن ثلاث مسلمات للقيم والأخلاق، يستدل بها لتأكيد أن مصدرها هو الدين²:

1. أن أفعال الإنسان كلها خُلُقِيَّة: وهي على قسمين، أولها أفعال تُحقق مقاصد مباشرة كالصدق فهو خلق. وثانيها أفعال هي وسائل لتحقيق مقاصد خُلُقِيَّة. وهي على نوعين: إما أفعال قريبة، لها ظاهر معنوي، كالصلاة فهي ليست خلق ولكنها تؤدي إلى خلق الانتهاء عن الفحشاء والمنكر. والنوع الثاني هي أفعال بعيدة، ولها ظاهر مادي، كالإنفاق على الوالدين فهو ليس بخلق ولا ينتج عنه خلق، ولكنه يورث صاحبه خلق بر الوالدين.

2. أن الأخلاق مأخوذة من الدين: ذلك لأنها تدور حول الخير والشر، وهما قيمتان لا تنشئان من الواقع، لأن الواقع لا يُنشئ إلا الواقع. والقيمة أمر واجب وهو خلاف الواقع. وهما لا ينشئان من العقل المستقل أو المجرد عن الشرع. بينما يُنشئ العقل المستقل القانون، والذي يسبقه الشك وقد يعقبه الخطأ. في حين القيمة هي المثال (من المثل) الذي يسبقه اليقين، ولا يعقبه إلا الصواب. ولذلك فمصدر الأخلاق في أصولها هو الدين. ثم يقوم العقل بإحدى آلياته الاستدلالية، بإحداث فروع، فيتوهم بعضهم أن الأخلاق بأصولها وفروعها من صنع العقل الإنساني.

3. الأخلاق على مراتب ثلاث: وذلك بناء على اليقين في حصول المقصد، أو نجاعة الفعل كوسيلة لحصوله. أولها "الأخلاق المؤيدة" تكون قطعية النفع في المقصد وقطعية النجاعة في الوسيلة. ثانيها "الأخلاق المُسددة" وتكون قطعية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة. وثالثها "الأخلاق المجردة": الأخلاق العلمانية المفارقة للدين" وتكون ظنية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة.

¹. حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، مرجع سابق، ص 101.100.

². طه عبد الرحمان، تعددية القيم، مرجع سابق، ص 36. 38.

فالمجتمع الغربي تشبع بالمادية والمنطق التجريبي بسبب ما توصل إليه من تطور تكنولوجي واكتشاف علمي، فأصبح لا يقبل حقيقة شيء إلا إذا ثبتت بالتجربة، فلما شك الغرب في قيمه ومبادئه المعنوية ولم يستطع إثباتها بالتجربة ذهب إلى التجرد منها. فالعقلانية الحديثة تنطلق من مبدأ عدم اليقين، فلا يقين في حُسن الغاية ولا في نجاعة الوسيلة التي يختارها الإنسان. ذلك ما يؤدي إلى التقلبات المتسارعة والمتواصلة في اختيار الغايات والوسائل. بينما تُبنى العقلانية الإيمانية كما يقول طه عبد الرحمان: "على مبدأ اليقين الذي يحصل للمؤمن نتيجة الممارسة الدينية، وتوجيه الوحي الإلهي، فلا يختار المؤمن إلا المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينياً، ويأخذ بالأسباب والوسائل التي تكون نجاعتها يقينية".¹

إن عجز العقل عن فهم الغيبات، يكشف عن ضرورة الوحي والنبوة. فالعقل غير كاف وحده وغير قادر وحده، وهو محتاج للوحي، الذي يجعلنا نثق فيما يصل العقل إلى معرفته. فيكونان دليلين على مدلول واحد. الوحي يُرشد العقل ويهديه فيما لا يستقل بمعرفته، كالغايات الأخيرة والميعاد، ويكشف عن وجوه الأشياء التي لا يُدرك العقل حُسنها وقُبْحها. والوحي يرشد العقل ويحدد له المنفعة الحقيقية والدائمة والصالحة للفرد ومجتمعه. وهو الذي يُعزز قوة الضمير عند المؤمن، ويميز الأعراف الصالحة من الأعراف الفاسدة في المجتمع. كما أن المصدر الديني للأخلاق يُسهل في تعميمها على أصحاب الأديان. والممارسة الدينية والالتزام بها يُثمر المراقبة الإلهية والتقوى، التي تؤدي إلى الالتزام الأخلاقي وإرساء مبدأ المسؤولية الأخلاقية. في حين قد يقبل البعض الأساس الفلسفي الوضعي للأخلاق ويرفضه البعض الآخر. كما أن الإلزام القانوني وتقنين الأخلاق وربطها بالجزاء والعقوبة القانونية الوضعية، قد يؤدي إلى التهرب من الالتزام الأخلاقي والمسؤولية أو التمرد والتحايل على القانون ورجاله.

والمطلوب إذن كأساس معرفي فلسفي للقيم والأخلاق هو المفهوم الواقعي الإلهي للوجود. فإذا كانت الواقعية تعني أن هناك وجود موضوعي للكون خارج ذواتنا، مُستقل عن إدراك الإنسان

¹. طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 44.

وتصوراته. وهو ما ترفضه النظرة المثالية، والتي تعتبر أنه لا يوجد واقع موضوعي خارج إدراكنا وتصوراتنا، فما لا ندركه فهو غير موجود. وفي حين ترى الواقعية المادية أن المادة هي أصل الوجود، فإن الواقعية الإلهية تتعداها إلى أن المادة خلقها الله. والمفهوم الواقعي الإلهي لا يرفض نظام العلية في الكون، بل يتعدى كل العلل إلى العلة الأولى وهو الله تعالى. وبالتالي فإن هذا المفهوم لا يتعارض مع البحث العلمي في الطبيعة والحياة الإنسانية، واكتشاف الأسباب الكامنة وراء حوادثها وظواهرها، بل يفتح كل الأبواب أمام البحث العلمي لاكتشاف المجهولات. إلا أن المفهوم الواقعي الإلهي يزد الكون بما فيه إلى سبب أعمق هو الله تعالى، فهو يؤمن بوجود مجرد خارج المجال التجريبي، ويُرتب على هذا موقفه من الإنسان والحياة والكون. أما المفهوم الواقعي المادي فلا يتعدى المادة كسبب، ولا يؤمن بما وراء التجربة الحسية. فالواقعية المادية تكتفي بالموقف السلبي ونفي الوجود المجرد، لأنه لا دليل حسي تجريبي على وجوده، ولا تذهب إلى موقف إيجابي بتقدم دليل تجريبي حسي على عدم وجوده¹. فالواقعية المادية أحوج إلى تقديم الدليل على صحتها من غيرها.

ومفهوم الواقعية الإلهية قد يكون هو أساس بناء الديمقراطية المثالية أو الديمقراطية المؤمنة بالمعنى السامي للعقيدة الدينية، والتي يرى كرين برنتون بأنه يمكنها حل أزمة القيم ومواجهة المادية المعاصرة في الغرب، رغم أنه من العسير عليها الملائمة والتوفيق بين ارثها الديني والعلمي مع العقيدة الأخروية². فالمفهوم الواقعي الإلهي يُقدم نظرة متكاملة عن الوجود، تُجيب عن كل تساؤلات الإنسان، وتلبي كل حاجاته المادية والروحية. وبإمكانها تفسير التجربة الروحية والترغيب فيها ومن ثمَّ خوض غمارها. وتحديد العلاقة بين هذه التجربة الروحية وبين نظرية المعرفة ومنظومة الأخلاق والقيم، التي يمكنها مواجهة المادية المعاصرة. والتي تسربت مع العولمة إلى كل مجتمعات العالم، فأصبحت مشكلة إنسانية.

¹. ينظر: محمد مهدي شمس الدين، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، دار الكتاب الإسلامي، ص 217215.

². كرين برنتون، تشكيل العقل الحديث، مرجع سابق، ص 322.

المطلب الثالث: واقع القيم والأخلاق في العالم المعاصر (العالم الغربي والعالم الإسلامي).

تعيش الحضارة الغربية اليوم على حد تعبير طه عبد الرحمان أزمة صدق، ناتجة عن فصل العلم عن الأخلاق. وأزمة قصد ناتجة عن فصل العقل عن الغيب. وكل ذلك نتج عن جعل الفلسفة نظر مجرد، ومعرفة لا تستوجب أي عمل. ووصل هذا الاعتقاد إلى أبناء الحضارة الإسلامية، فكان له أثر وخيم عليها. حيث إن الاشتغال بالفلسفة ضل مبعث الشبهات، ليس بسبب مخالفة بعض أهلها لضوابط المجال التداولي الإسلامي، والقواعد العامة للحقيقة التي توجه الممارسة النظرية والعملية، والتي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة عند المسلمين فحسب، بل بسبب خوضهم في مسائل معرفية لا يُصدقها عمل، وليس من ورائها منفعة.¹

الفرع الأول: واقع القيم والأخلاق في العالم الغربي.

يضع والتر ستيس خارطة زمنية للمسار المتغير للنظرة الغربية للعالم فيقول: "القرن السابع عشر أعطانا مولد العلم، الذي أفرز في القرن الثامن عشر النزعة الشكية في الدين، والتي نظمت نفسها وتلاءمت في اتساق مع النظرة الطبيعية إلى العالم، التي وجدت أكمل تعبير عنها في فلسفة هيوم. وظهر في نهاية ذلك القرن رد فعل عنيف لصالح النظرة الدينية إلى العالم التي استمرت تقريبا خلال القرن التاسع عشر. ومع مطلع القرن العشرين، شهدت هذه النظرة هزيمتها. والعودة إلى سيطرة النظرة العلمية (ذات النزعة المادية) إلى العالم".²

فأصبح الحديث عن الدين في الغرب أمر غريب وغير لائق، حيث يستحضر من يُطلق عليهم بالمتقدمين روح القرن، وهي ليست إلا الشهوات والأشكال التي تسيطر عليها. ونجم عن إصرار الإيديولوجيات المادية، الماركسي منها والليبرالي أو غيرهما، التي رفضت الدين وأرادت العيش بدونها، نجاحها في إرساء دعائم عالم تغيب فيه الحياة الروحية. وهو ما أُطلق عليه ظُهور عالم الرجل

1. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص5453.

2. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص238.

الآلي. وبعيدا عن تحرير الإنسان من القيود الوهمية، عملت الإيديولوجيا المادية والمعادية للدين على إخضاع الإنسان. وهي كما قال شارل سان بروت: "غالبا ما لم تحمل معها النور بل حملت الظلام، والأدهى من ذلك، أنه رافق زوال العنصر الديني تحت وطأة النظريات التي سارعت الثورة الفرنسية بظهورها، زوال الحضارة الإنسانية".¹

وتتغير الآراء القديمة في الغرب في رأي والتر ستيس تحت تأثير السيادة المتنامية للنظرة العلمية للعالم. فعلى الرغم من أن الإيمان بالله، أو بغرضية العالم مازالت عالقة بأذهان الغالبية العظمى من البشر، أو لا تزال حاضرة كعادة ذهنية أو لفظية، فقد استنفذ معناه المؤثر الفعال. أما مصطلح المطلق الميتافيزيقي، ذلك التجريد الضعيف الذي أُريد له حل محل الله، بواسطة قلة من المثقفين المؤمنين بالفلسفة المثالية، فلم يتسلط قط على عقول البشر. فقد تم رفض ففلاسفة المثالية، بما فيهم كانط، نظرا لما قدموه من حلول جزئية². والعقل الحديث عموما نتيجة غلبة النزعة المادية لم يعد في إمكانه تعريف الأخلاق من المنظور الإلهي أو الغرضية الكونية. لكن طالما أنه لا بد من تعريفها من منظور غرض ما، فلم يبقى بديل للعقل الحديث سوى الإيمان بأن الخير هو ما يخدم أغراض الناس، والشر هو ما يعوق تحقيق هذه الأغراض، وأنه ليس للخير أو الشر من طبيعة أو معنى سوى هذا. وذلك يعنى القفز من الموضوعية إلى الذاتية، ومن الإيمان بأن العالم يُمثل نظاما أخلاقيا، إلى الإيمان بأنه ليس كذلك.³

وتدور الفلسفات المادية حسب المسيري في إطار المرجعية المادية، ولذا فإنها ترسم صورة واحدية للإنسان، إما باعتباره شخصية صراعية دموية قادر على خرق كل الحدود، وعلى إعلاء إرادته وتوظيف قوانين الحركة لحسابه. أو باعتباره شخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع لقوانين الحركة. وهذه صورة مستقطبة غير حقيقية⁴:

1. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 58.

2. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 138.

3. المرجع نفسه، ص 299.

4. المسيري، الفلسفات المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 76.

أ) فالصورة الأولى تفشل في رصد تلك الجوانب النبيلة في الإنسان، مثل مقدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه، أو من أجل أبيه أو أمه، ومقدرته على ضبط نفسه من أجل مُثُل عليا.

ب) الصورة الثانية تؤكد أن الإنسان غير قادر على الثورة والتجاوز. وبالفعل يلاحظ في العصر الحديث هيمنة نُظم سياسية تسيطر عليها رؤى تكنوقراطية محافظة. ومع هذا لم تنجح المادية تماما في قمع الإنسان وتسويته بالأمر الواقع. فالإنسان لا يزال غير راض وقلقا، وإن لم يُعبر قلقه عن نفسه من خلال الثورة الناضجة، فقد عبر عنه بأشكال مرضية (كالانتحار، الإجرام، المخدرات...).

والمادية تفشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى في الكون ومركزا له. وحينما لا يجد معنى له فإنه لا يستمر في الإنتاج المادي مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفسخ ويُصبح عدما ويتعاطى المخدرات وينتحر ويرتكب الجرائم دون سبب مادي واضح. وقضية المعنى تزداد حدة مع تزايد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي. والبحث عن المعنى قد عبر عن نفسه على هيئة فنون وعقائد¹. وفي عصر النهضة في الغرب، ظهرت رؤيتان إحداهما: واحدة متمركزة حول الإنسان بوصفه كائناً مركباً حراً مستقلاً عن الطبيعة (التمركز حول الذات)، والأخرى متمركزة حول الطبيعة/المادة (التمركز حول الموضوع). وقد تم تصنيفهما على أنهما رؤية واحدة كما يقول المسيري، مع أنهما مختلفتان تماماً²:

1. في إطار الرؤية المتمركزة حول الإنسان (التمركز حول الذات)، يُصبح الإنسان مركزاً للكون، خليفة للإله أو بديلاً له، ويُشكل مرجعية نهائية متجاوزة نوعاً ما لعالم المادة، فيظل هنا كشكل من أشكال الهرمية والثنائية (أعلى/أسفل، إنسان/طبيعة، ذات/موضوع) وهي بقايا الرؤية التوحيدية بعد علمنتها. ولكن نطاق الرؤية الحلولية الكمونية الواحدة المادية يتسع ويزداد تغلغلها وهيمنتها، إلى أن تنحسر الرؤية الإنسانية الهيومانية تماماً، ويتمرد الإنسان إلى عالم الطبيعة والمادة.

¹. المرجع السابق، ص 77.

². المرجع نفسه، ص 84.83.

2 . وتظهر مركزية الطبيعة/المادة (التمركز حول الموضوع) والمرجعية المادية الكامنة، ويستمر اتساع نطاق الواحدة المادية، إلى أن يتم تصفية أي مطلق أو معيار أو مرجعية متجاوزة أو نهائية (إلهية كانت أم إنسانية). لنصل إلى عالم لا مركز له (عالم ما بعد الحداثة) يتساوى فيه الإنسان تماماً بالأشياء، ويتم التسوية بينهما إذ يتم الهجوم على أي مركزية أو معيارية.

لقد أدى الفكر المادي ونظرياته التي رُوج لها على أنها علمية وتقدمية إلى تأثير فاضح، [لَمَّا تم تغلغل هذا الفكر ونظرياته في مناهج التعليم ووسائل الإعلام والثقافة. ومن ذلك أن الانحرافات وصلت إلى تصورات منحرفة عن الذات الإلهية، على ضوء مدار التعطيل والتأويل الفلسفي. وانحرافات في تصور الكون وعلاقة الله به إيجاداً وتديراً. وكذلك انحرافات في تصور الإنسان وعلاقاته بغيره من الناس، أفراداً وجماعات. وقد برز بعد الحرب العالمية الثانية عام 1945م حُب للمادة وللسيطرة والغلبة. ومع التفسير المادي للتاريخ شاع بين الناس أن تاريخ البشر كله وعوامل اضطرابه واستقراره وسعادته وشقائه، مرتبطة بلقمة العيش، لأن الإنتاج المادي هو المتحكم في مشاعر الإنسان وأحاسيسه وقيمه وأخلاقه. فالقيم المادية متغيرة باستمرار، والعفة والعدل والحق والخير والشرف والفضيلة، كلها قيم متغيرة في التفسير المادي للتاريخ. وما يكون اليوم حق وعدل قد يكون غدا ظلماً وبغياً. والتدين قد يكون فضيلة في الطور الإقطاعي، ثم يصبح في الطور الصناعي جموداً ورجعية، بل يكون الإلحاد هو الفضيلة. ومع التفسير الجنسي الذي قال به فرويد، تم تبرير أخلاق الإنسان وتقاليد وسلوكاته واعتقاداته، على أنه تُسيّرهما وتحكمها اللذة الجنسية. أما التفسير الجسماني الذي بدأه وليم جيمس، فقد جعل مشاعر الإنسان وقيمه وأفكاره، مرتبطة بالأنشطة العضوية لجسم الإنسان، وخاصة الغدد الهرمونية. وبذلك أُهملت بقية ملكات الإنسان وجوانبه الروحية والوجدانية]¹.

وفي ظل العولمة يتم الترويج لقيم عالمية مشتركة، معتمدين في سبيل ذلك كل الوسائل والطرق. هذه القيم تقوم أساساً على ما يسمى بديانة الإنسانية التي دعا لها أوغست كونت، وهي

¹ . سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الإسلام منه، مرجع سابق، ص 418417.

ديانة تدعوا إلى حياة مادية، وتلغي الأمور الغيبية والروحانية. وتظهر ملامح هذه الديانة من خلال البيان الذي صيغ في أمريكا سنة 1933، والذي وقع فيه جون ديوي وآخرون، ومما جاء فيه¹:

. الكون موجود بذاته وليس مخلوق. والإنسان جزء من الطبيعة وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها.

. ثقافة الإنسان الدينية ليست إلا نتاج التطور التدريجي الناشئ من التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية، والوراثة الاجتماعية. وأن التحقيق التام للشخصية الإنسانية هدف الإنسان.

. لقد ولى الزمن الذي كان يعتقد فيه الناس بالدين وبالله. والدين يتركب من الأفعال والتجارب والأهداف التي لها دلالات في نظر الإنسان، ومن هنا زال التمييز بين المقدس والمادي.

. يُعبّر عن الانفعالات الدينية بالإحساسات الشخصية والجهود الجماعية، التي تحقق الرفاهية الاجتماعية. ولا توجد انفعالات دينية ومواقف للناس تربطهم بوجود خارق للطبيعة.

ومن التناقضات التي تحملها النظم الغربية عن مرجعيتها اللادينية وعن الإنسان وحقوقه، ما يذكره عبد الوهاب المسيري من أنه ثمة مشكلة أساسية كامنة في المجتمعات العلمانية، التي تستند إلى عقد اجتماعي نابع من الإيمان بحقوق الإنسان الطبيعية، [وهو عقد كما نعلم ينص على مساواة كل البشر. ولكن الإطار العام هو المرجعية المادية الكامنة الطبيعة/المادة، الأمر الذي يعني استبعاد أي قيم متجاوزة مطلقة، واستبعاد الإنسان أيضا كقيمة مطلقة. ومن ثم يصبح نموذج المجتمع، هو حركة الذرات المتساوية المتحركة المتصارعة، وهو نموذج بسيط للغاية لا يعترف بالهرمية أو التراتبية، ولا يميز بين ذرة وأخرى. والذرات تتحرك من تلقاء نفسها، ويسود النظام بشكل آلي من تلقاء نفسه. تماما كما يحدث في عالم الأشياء والحيوان، فثمة تسوية كاملة بين الإنسان والأشياء. وتؤدي هذه الرؤية، بطبيعة الحال، إلى نسبية أخلاقية يتساوى داخلها الخير بالشر. وتعتبر هذه المرجعية المادية الكامنة عن نفسها في مفهوم السوق/المصنع، والإيمان بأن كل شيء يُرد إلى المادة. وبأن البناء الفوقي يُمكن تفسيره في كليلته، في ضوء البناء التحتي في النظام الاشتراكي. ولكن إلى جانب هذا العالم الذري

¹. غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 832-834.

الأملس المستوي، الذي وقع في قبضة الصيرورة والخالٍ من القيم المطلقة والذي لا مركز له، يوجد الإيمان في كل من الرأسمالية والاشتراكية بعزة النفس وكرامة الإنسان وحقوقه المطلقة وبالعدالة. فهو إيمان بمطلقات متجاوزة لعالم الصيرورة المادية، ومن ثم هي تفصل الإنسان عن عالم الطبيعة، وتميز بينه وبين الأشياء وترفض التسوية بينهما، ويتم ترتيب عناصر الواقع بموجبها. فما هو خير، هو ما يقترب في هذه القيم الجوهرية ويحققها. وما هو شر، هو ما يتعد عنها. وتستند النظرية الماركسية إلى الإيمان بوجود جوهر إنساني، يشكل الابتعاد عنه اغتراباً. ومن ثم فإن مفهوم الاغتراب الماركسي، هو تعبير عن التمسك الإنساني بالمطلقات الإنسانية، مثل العدالة ومنع الاستغلال ومساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وهي مطلقات تشكل جوهر الاشتراكية في حقبتها البطولية. وباسمها تتم الثورة ليتجاوز الإنسان واقعه ويُهي حالة اغترابه. فكأن هناك نموذجان: واحد حلولي كموني مادي ينكر التجاوز، والآخر يدور في إطار مرجعية متجاوزة داخل إطار مادي. وهنا يبدأ الصراع الحاد الخاص بالقيمة في المجتمعات العلمانية¹.

فإذا كان ثمة إيمان بالقيم المطلقة في المجتمعات العلمانية، يتساءل المسيري عن يقرر هذه القيم؟ [والإجابة الحديثة عن هذا السؤال، في إطار المرجعية المادية الكامنة، هو: الأغلبية العددية، ويقال أيضاً: العلم الطبيعي الذي يُسوي بين الإنسان والطبيعة. فلا يوجد أي حقيقة مفارقة لواقعنا الأرضي وصيرورتنا الزمنية. أي أن المتجاوز المفارق، من القيم المطلقة مثل الكرامة والعزة، تسقط في صيرورة الأغلبية العددية والعلم الطبيعي. وهنا تظهر الإشكاليات المختلفة. فماذا يحدث لو قررت الأغلبية الاستغناء تماماً عن مفهوم الطبيعة البشرية الجوهرية المتميزة عن الطبيعة المفارق لها، وبدأت تحكم على البشر من منظور حلولي كموني واحدي طبيعي مادي كمي؟ ماذا لو قررت الأغلبية، متسلحة بالرؤية العلمية المادية الطبيعية، ضرورة إبادة المرضى الذين لا يُرجى شفاؤهم؟ أليس من حق أعضاء أي مجتمع يدور في إطار الحلولية الكمونية، أن يقرروا أي قرار طبيعي مادي دون العودة إلى أي مرجعية إنسانية مفارقة؟ أليس من حقهم استئصال جزء من الجسد يراه صاحب هذا الجسد

¹. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 107.

ضاراً، بما في ذلك أعضاء الأقليات غير المرغوب فيهم؟ أليس هذا أمراً طبيعياً مادياً لا يمكن الوقوف ضده، إلا بالعودة إلى مرجعية متجاوزة ومنظومة قيمية مطلقة، تؤكد القيمة المطلقة للإنسان؟ وماذا لو أن الأغلبية، انطلاقاً من إيمانهم بأن الإنسان كائن يتساوى مع كل الكائنات الأخرى، قرروا التخلي عن قيم إنسانية، مثل القيم الاشتراكية عن العدالة ومركزية الإنسان، وآثروا الاستغراق في قيم طبيعية مادية مثل الإنتاج والاستهلاك، باعتبارها أموراً ألد وأظرف وأكثر طبيعية وأكثر مادية ومعقولة من عملية الدفاع عن تلك القيم، كما حدث في الاتحاد السوفيتي حين سقطت المنظومة الاشتراكية؟ وتُصبح الأمور أكثر إشكالية، على صعيد العلاقات الدولية، لو قررت دولة مثلاً غزو الدول الشعبية الأخرى، فما الأساس الأخلاقي لمحاولة وقفها عن عدائها، مع غياب المرجعية الإنسانية المشتركة المتجاوزة؟ ومع المادية التي لا علاقة لها بأي مرجعية إنسانية أو رابانية، هل من حق الجماعة الدولية إيقاف أي دولة قررت التوسع في إنتاج السلع المرتبطة بإباحية الأطفال كما تفعل الدمارك، أكبر منتج لهذه الأشياء في العالم؟ وما هو هرم القيم الذي يجعلنا نفترض أسبقية قيمة أخلاقية إنسانية مطلقة غير طبيعية، كالوقوف ضد غزو الشعوب والإباحية، على قيمة طبيعية مادية خالصة مثل الإنتاجية والربح؟¹

ويعتبر محمد أبو القاسم حمد في كتابه منهجية القرآن المعرفية، [أن العلوم الطبيعية عجزت حتى الآن عن فهم النفس ومتعلقاتها، من خلال بحوثها البيولوجية والفيزيائية. فالداروينية لم تُعطي للتطور البيولوجي مداه النفسي، وبقيت أسيرة تطويرية محدودة بموضعية الغلاف الأرضي ونتائجه. دون أن تربط هذا الغلاف الأرضي باتساعه الكوني. فمن هذا الاتساع الكوني نفهم تأثيرات الظواهر الكونية، ذات العلاقة النسبية ببعضها في تكوين النفس من المادة. وبعجز التطورية الداروينية عجزت الفرويدية عن الإطلاق الكوني لأبحاثها في النفس. فجمدت انفعالاتها في حدود التصور الطوطمي والآليات الجنسية، ففتحت المجال لتوهّمات خرافية وأسطورية، استمدتها من ذاكرة تاريخية مشوشة في مكونات الإنسان. وكذلك عجزت نسبية أنشتاين عن فهم منعكسات تغير القوانين الثابتة في كل

¹. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 108.

بمجال كوني عن مجال آخر، بما يُسهم في تطوير الخلق البيولوجي والفيزيائي إلى مدى النفس. ثم جاءت مفاهيم الصيرورة الجدلية، ومثالية هيغل والمادية الطبيعية، لتتعامل مع قُدرات الوعي النفسي تعاملًا محدودًا، وبنفس طريقة داروين وفرويد وأنشتاين. فانتهاوا جميعًا وانتهت من بعدهم مدارس وجماعات العلم الوضعي المنطقي، إلى حالة من العجز عن الإحاطة العلمية بالنفس بوصفها من متشكلات الخلق الكوني. هذا العجز يعني أن هذه الفلسفات (التطورية، الفرويدية النفسية، والنسبية والجدلية) التي تُشكل الأعمدة الأربعة للحضارة الغربية، في الطور العقلي الثالث (المنهجية العقلية) لم تستطع أن تتواصل بمنطقها العلمي مع منهجية الخلق الكلية والكونية. فلو تواصلت معه لتمكنت من حل مأزقين في آن واحد: أولاً فهم العلاقة العضوية بين النفس والمادة. وثانياً فهم قوانين الحق في إطار الخلق الكوني. فتقوم حينها بالربط، وضمن سياقها العلمي المنهجي، ما بين النفس ومبادئ الحق في الخلق. فمبدأ التزاوج في الطبيعة والذي يجعله الله أصلاً في مبدأ التزاوج الإنساني، يُصبح دلالة على القيم الإنسانية. وكذلك سائر مبادئ الحق المبثوثة في الخلق نفسه. فتُشكل فلسفة العلوم الطبيعية في نهاياتها الكونية نظاماً من القيم العقلية والأخلاقية والمعايير الجمالية والذوقية، بما يُطابق بين الإنسان وقيم الوجود، وعبر قوة الإرادة الإنسانية مع الوعي. غير أن الحضارة الغربية لم تتجاوز ذلك العجز، فبقيت أسيرة مشروعها الحضاري غير المكتمل. أي أنها تعيش القطيعة مع العقل الطبيعي الفطري، دون أن تُركب عقلها العلمي المنهجي بمستوى كوني. فهي تعيش مرحلة التفكيك وما قبل التركيب. وهي اللحظة الجدلية التي لا تحمل عنصر الثبات. فظهرت تشوهات الحضارة الغربية العقلية والأخلاقية، وفقدان المعايير الذوقية الجمالية، وما يتضمن ذلك من انحرافات وجودية وتربوية وتعدد ظواهر الانفصام السلوكي ومزاجية العنف المجاني والتوتر¹.

ويذهب طه عبد الرحمان إلى أن تقدم العقل في الغرب بدل أن يؤدي إلى تقدمه أدى إلى تسيبه. وانتصار العقلانية بدل أن يؤدي إلى ازدهارها أدى إلى انحلالها. وأدى هذا التسيب إلى ظهور قيم يُصادم بعضها بعضاً. فالغلو في العقلنة أدى إلى التعارض بين عقل الإنسان ودين التوحيد.

¹. محمد أبو القاسم حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص244.

ويظهر أن عقلنة العالم التي اقترنت بتعددية القيم، قامت على مبدأ التعارض بين العقل والدين، وذلك أدى إلى التسيب العقلي¹.

ويرى المسيحي أن العقل الغربي أصبح عقل أداتي وغاب العقل النقدي، وقد ميز بينهما مفكروا مدرسة فرانكفورت، فبينوا وحشية العقل الأداتي، [الذي هو ترجمة للمصطلح الإنجليزي (Instrumental Reason)]. ويُقال له أيضاً العقل الذاتي أو التقني أو الشكلي. وهو على علاقة بمصطلحات مثل العقلانية التكنولوجية أو التكنوقراطية، ويقف على الطرف النقيض من العقل النقدي أو الموضوعي. والعقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية. أي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وهل هي إنسانية أم معادية للإنسان؟ وهو على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي، بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما (أي ربطها بالحواس). وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمعات الغربية الحديثة، يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره، هو آليات التبادل المجرده في المجتمع الرأسمالي. فتبادل السلع يعني تساوي الأشياء المتبادلة، فما يُهم في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة وإنما ثمنها المجرده. والأيدولوجيا النابعة من هذا التبادل المجرده هي أيدولوجيا واحدة تحمي الفروق وتوحد الواقع مساويةً بين الظواهر المختلفة بحيث يُصبح الواقع كله مادةً لا سمات لها. ولم تشكل المجتمعات التي كانت اشتراكية أي بديل، فهي الأخرى سيطر عليها العقل الأداتي متمثلاً في التكنوقراطيات الحاكمة. ولا يُفسر أعضاء مدرسة فرانكفورت أصول العقل الأداتي استناداً إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية، وإنما يُرجعونها إلى عُنصر ثقافي حضاري على طريقة ماكس فيبر. فالعقل الأداتي حسبما يرى هوركهايمر² وأدورنو، يعود إلى الأساطير اليونانية القديمة، خصوصاً أسطورة أوديسيوس باعتبار أن الألياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان

1. طه عبد الرحمان، تعددية القيم ما مداها وما حدودها؟، مرجع سابق، ص 18.

2. هوركهايمر: Max Horkheimer (1973.1895) وهو ألماني، أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت في الدراسات الاجتماعية. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، ج2، ص565...

الغريبي. ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أن جذور العقل الأداتي تعود إلى المنطق الأرسطي الذي يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أم جسمية، اجتماعية إنسانية أم طبيعية مادية، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج. ويذكر هوركهايمر وأدورنو¹ ذاتية ديكارت، حين وضع الذات مقابل الموضوع، وخلق هذه الثنائية الحادة والصلبة بينهما. وكأن الذات يمكن أن تُوجد مستقلة عن الموضوع، وكأن الموضوع يمكن أن يوجد في حد ذاته مستقلاً عن الذات. واستقلال الذات هنا يعني أنها ستُحول الطبيعة إلى مجرد موضوع للتأمل (كما فعل أوديسيوس) يمكن توظيفه وحوسلته (أي تحسسه) والسيطرة عليه. ويميز أدورنو وهوركهايمر بين المحاكاة والإسقاط. فالمحاكاة هي إدراك مركب يحفظ التوازن بين الذات والموضوع، كما يحفظ التوتر الخلاف بينهما. أما الإسقاط فهو شكل من أشكال البارانويا إذ يُحول البيئة إلى مجرد امتداد للذات². وقد حدد المسيري مميزات العقل المادي في النقاط الآتية³:

1- العقل المادي يوجد داخل حيز التجربة المادية محكوم بحدودها، ولذا فهو لا يكشف إلا ذاته في الواقع ولا يهتدي إلا بقوانين المادة الكامنة في الأشياء، ولا يمكنه التعامل مع الواقع وكافة الظواهر إلا في هديها.

2- ينسحب هذا على العقل ذاته، وهو يتم تفكيكه في إطار الطبيعة/المادة، ويُرد إليها باعتباره جزءاً لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين كامنة في المادة، وهو ما يعني إنكار مقدرة العقل على التجاوز والوصول إلى الكليات.

3- العقل المادي يصبح بهذه الطريقة، أداة الطبيعة/المادة والنماذج التي تدور في إطارها، في المهجوم على الإنسان، بدلا من أن يكون علامة انفصاله عنها وأسبقته عليها.

¹ . أدورنو: Theodor Wesengrund Adorno (1969.1903) فيلسوف وموسيقي ألماني، ينتسب إلى مدرسة فرانكفورت. موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، الملحق، ص 13...

² . المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 122.119.

³ . المرجع نفسه، ص 117.114.

4- العقل المادي محايد وقادر على رصد ما هو كائن، وغير قادر على إصدار الأحكام وعلى التعرف على ما ينبغي أن يكون. ولذا فهو يتعرف على الحقائق المادية وحسب، ولا يمكنه أن يتعرف على قيمتها. فالحقائق كمّ أما القيمة فكيف، والحقائق أشياء ملموسة توجد في حيز التجربة المادية، أما الأخلاق فتنتهي إلى عالم يتجاوز حدود مثل هذه التجربة. ولذا لا يمكن للعقل أن يصل إليها، وإن وصل إليها فهو يُنكرها تماما ويُردها إلى عالم المادة. ويفشل تماما في التمييز بين ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي، وبين ما هو إنساني وما هو غير إنساني، وبين ما هو قبيح وما هو جميل.

5- العقل المادي مُعادي للتاريخ، فالتاريخ بنية إنسانية متجاوزة لعالم الطبيعة/المادة، وهي تتسم بالتنوع والتركيب والإبهام، أما العقل المادي فإنه يتعامل بكفاءة مع الأرقام والصيغ البسيطة الواضحة ويدور في إطار الطبيعة/المادة.

6- ولكل هذا نجد أن العقل المادي، بعد حقبة ثورية أولية، يتحول إلى عقل تكنوقراطي محافظ رجعي يُدعّن للأمر الواقع وقوانين الواقع الثابتة، فهو غير قادر على تجاوزها أو نقدها، فهي الأساس الذي يستند إليه، ومهمته في الإطار المادي هي رصدها في دقة بالغة وموضوعية تامة وسلبية كاملة.

7- العقل المادي لا يرصد سوى التشابه والتواتر والتجانس والعمومية، فهو عاجز عن رصد عدم الاستمرار والتفرد، ولذا فهو يقوم بتجريد الإنسان من خصوصيته وتفردته وتركيبته.

8- العقل المادي ينظر للواقع بمنظار كمي ويفرض المقولات الكمية على الواقع، فيرصد الواقع باعتباره كما وأرقاما وسطحا بسيطا خاليا من الأسرار، فما يستعصي على القياس يظل بمنأى عنه وغير موجود، ومن ثم يختفي الكيف تماما ويتحول الإنسان من كيف إلى كم محض.

9- العقل المادي غير قادر على إدراك الإبهام أو التركيب، ولذا فهو يقوم بتبسيط الإنسان واختزاله في صيغ كمية رياضية بسيطة.

10- العقل المادي عقل تافه سطحي، فهو لا يمكنه أن يسأل أيا من الأسئلة الكلية والنهائية الكبرى (ما الإنسان؟ ما مصيره في الكون؟ كيف يواجه الموت؟ ما نطاق حدوديته وشموليته؟) فهي

أسئلة لا معنى لها من منظوره، وهي قضايا فارغة على حد قول الوضعيين، لا يمكن البرهنة على صدقها أو كذبها.

11- العقل المادي لا يرصد سوى التفاصيل المتناثرة التي لا يربطها رابط، ولذا فهو يؤدي إلى التشظي. ولكنه قادر أيضا على رصد التماثل والعمومية، دون الخصوصية التي تؤدي إلى التفرد. مما يفقد الواقع ألوانه وشخصيته. وقد شبه الواقع المادي بأشعة إكس التي يمكنها أن تكشف جمجمة الرأس لكن لا يمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنساني في أحزانه و أفراحه.

12- العقل المادي عقل غير قادر على إدراك القداسة والأسرار، ولا يعرف الحرمات أو المحرمات، ولذا فهو ينزع القداسة بكل صرامة عن كل الظواهر بما في ذلك الإنسان، ويرأها مادة استعمالية.

13- العقل المادي عقل عُنصري، غير قادر على إدراك الكليات إلا الطبيعة/المادة، ولذا فهو يُسقط مفهوم الإنسانية المشتركة، فهو مفهوم مركب لا يمكن قياسه. وبدلا من ذلك يتأرجح العقل بين قطبين متنافرين: عنصرية التفاوت، وعنصرية التسوية. فالعقل المادي قادر على رصد الاختلافات الجوهرية بين الناس، فيؤكد التفاوت بينهم، أو على النقيض من هذا هو قادر على أن يُصور البشر باعتبارهم كيانات بيولوجية وحسب. ومن ثم لا توجد أي اختلافات كيفية بين كل الأفراد وبين الإنسان والحيوان، فالإنسان شأنه شأن الحيوان، مجموعة من الوظائف البيولوجية والكيميائية، وعدد من الغرائز والتفاعلات الحتمية، ولذا فإن العقل المادي لا يُسوي بين كل البشر وحسب، وإنما يُسوي بين كل البشر والحيوانات.

14- العقل المادي، لا يمكنه إدراك الكليات أو القيمة أو الثوابت أو المطلقات أو المقدسات، فهو عقل تفكيكي عديمي قادر على تفكيك الأشياء، كما يقول دعاة ما بعد الحداثة، عاجز عن إعادة تركيبها. وهو عقل يفرز قصصا صغرى وحسب، أي مجموعة من الأقوال التي ليست لها أي شرعية، خارج نطاقها المباشر والضيق. تماما مثل إدراك العقل المادي للعقل المادي بطريقة حسية مباشرة، وهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة، وعاجز عن التوصل للحقيقة الكلية،

ومن ثم لا يوجد بالنسبة إلى هذا العقل التفكيكي المادي، خير أو شر أو عدل أو ظلم، ولا توجد أية ثنائية من أي نوع. وهو أمر متوقع بعد أن صغى هذا العقل ثنائية الإنسان والطبيعة.

15- والعقل المادي لكل ما تقدم، عقل إمبريالي فهو عقل لا يلتزم بأي مقاييس أخلاقية، وينكر الإنسانية المشتركة، كما أنه لا تحدده حدود أو سدود، ولا يمكنه إلا التفكير في هزيمة العالم (الإنسان والطبيعة) واختزاله وتحييده وحوسلته، وتحويل الطبيعة والإنسان إلى مادة استعمالية، فكل الأمور متساوية ونسبية لا قداسة لها.

ويضيف المسيري أن حركة الاستنارة هي قمة منطق السيطرة والهيمنة، فهي الاستنارة المريضة، والاستنارة اللاإنسانية. إذ تلغي الطبيعة تماماً وتعلن إمكانية السيطرة النهائية، من خلال تجريدتها من خصائصها الضرورية (قداستها، حرمتها، أسرارها، غيبها) وتفتيتها إلى ذرات منفصلة، وإدراكها من خلال مقولات واحدة مادية بسيطة، وإخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة. ولكن المفارقة كما يقول المسيري تكمن في أن الاستنارة بذلك أدركت الإنسان نفسه، من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة (الموضوعية المنفصلة تماماً عن الذات). وينتهي الأمر حين يساوي التنوير كل شيء بكل شيء آخر، ويصبح العالم مادة استعمالية خاضعة لمؤسسات العقل الأداة الإدارية والبيروقراطية، هذا العقل الذي ينفلت من أية غايات إنسانية. حتى يصبح قوة مستقلة تماماً، لها أجزاءها وأهدافها التي تتجاوز ما هو إنساني. وتصل هذه الاستنارة اللاإنسانية إلى قمته في الفاشية، التي تسقط الذات الإنسانية على الطبيعة وتلغي الطبيعة تماماً. فالرأسمالية التقليدية تعتمد على وساطة السوق، ولذا ثمة علاقة ما بين الذات والموضوع، أما الفاشية فهي تسقط السوق وتحاول السيطرة الكاملة عليه بشكل مباشر، من خلال ممارسة القوة غير المحدودة. والعقل الأداة حسب المسيري، بعد تبلوره يتسم بالسماوات التالية¹:

1- ينظر العقل الأداة إلى الواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية، ولذا فهو يبحث عن السماوات المتماثلة في الأشياء، ويُهمل السماوات التي تتميز بظاهرة ما عن أخرى.

¹. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 127.122.

- 2- العقل الأداة قادر على إدراك الأجزاء، ولذا فهو يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، ويفككه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة.
 - 3- ينظر العقل الأداة إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية/المادية الأخرى. وهذا الجزء ليس له ما يميزه عن بقية العالم، ولذا فهو مُستوعب في كليته في النظام الاجتماعي، وفي تقسيم العمل السائد وفي الطبيعة/المادة.
 - 4- العقل الأداة ينظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية، باعتباره شيئاً ثابتاً وكماً واضحاً ووضوحاً قائماً، لا يحوي أية إمكانيات.
 - 5- العقل الأداة ينظر إلى الطبيعة والإنسان باعتبارهما مادة استعمالية، يمكن توظيفهما وحوسلتهما (من الحواس) لخدمة أي هدف.
 - 6- الهدف النهائي للعقل الأداة من الوجود، هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها، ومن هنا جاءت تسميته بالعقل الذاتي أيضاً.
 - 7- لتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداة إلى فرض المقولات الكمية على الواقع، وإخضاع جميع الوقائع والظواهر الطبيعية والإنسان، للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يُمكن التحكم في الواقع ويصل هذا إلى ذروته في الفلسفة الوضعية.
- وينتج عن هذا كما ذكر المسيري النتائج الآتي:

1. أن العقل الأداة يصبح عاجزاً تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تماماً عن إدراك غايات نهائية، أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية ولذا يمكن تسميته بالعقل الجزئي، وهو ما يعني أنه يصبح عاجزاً تماماً عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي.

2. لهذا السبب نفسه يصبح العقل الأداتي غير قادر على تجاوز الحاضر، للوصول إلى الماضي، وإلى استشراق المستقبل. أي أن العقل الأداتي يسقط تماماً في اللازمية واللاتاريخية.

3. ومع غياب أية مقدرة على إدراك الكلي المتجاوز وأية أسس تاريخية ورؤى مستقبلية. أي مع غياب أية أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداتي تماماً في نسبية القيم المعرفية والأخلاقية والجمالية. فتصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة. ومع هذا يمكن القول بأن النموذج الكامن المهيمن على الإنسان، يصبح مع تساوي الأمور هو: الطبيعة/المادة، أو السلعة، أو الشيء في ذاته، أو علاقات التبادل المجردة.

4. ولكل هذا يصبح العقل الأداتي قادراً على شيء واحد، هو قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات، وظروف القهر والقمع والتشبيؤ والاعتراب. وهو ما يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز المألوف.

5. ولكل هذا فإن العقل برغم تحرره من الأساطير، إلا أنه تحول هو نفسه إلى قوة عقلانية تحاول السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، وترشيد الحياة بشكل يؤدي إلى نفي الحرية تماماً، كما يبدو في البنى الرشيدة الحديثة للتسلط. ولذا فالتقدم أدى إلى عكسه والتنوير أدى إلى الشمولية. والمجتمعات الحديثة التي تسعى إلى الفردية التي همشت الفرد، في طريقها إلى شكل من أشكال البربرية. وما جرى في معسكرات الإبادة النازية مثال على ذلك.

وقد رصد بورجين هايرماس (أخر ممثلي مدرسة فرانكفورت) ظاهرة العقل الأداتي وترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة فسامها استعمار الحياة [أي عالم الموجود المتعين المعاش، الذي توجد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه. فالترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من قبل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية، يؤدي إلى استعباد الإنسان، وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستعباد كثير من جوانب حياته الثرية

وإمكانيته الكامنة المتنوعة. ويضع مفكرو مدرسة فرانكفورت العقل النقدي (Critical Reason) في مقابل العقل الأداتي. والعقل النقدي هو المفهوم الأساسي في كتابات مفكري مدرسة فرانكفورت (أصحاب النظرية النقدية) ويقال له أيضاً العقل الكلي أو العقل الموضوعي في مقابل العقل الأداتي أو العقل الجزئي أو العقل الذاتي، وكلمة نقدي هنا مُبهمة نوعاً ما، وتعود إلى مفهوم كانط في النقد. فكانط كان يرى عمله باعتباره جزءاً من المشروع التنويري الغربي، الذي رفض جميع الحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شيء للنقد، ولكنه لم يتوقف عند هذا الحد وإنما أخذ خطوة للأمام، وأخضع العقل للعملية النقدية ذاتها، أي أن كانط أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد وبيّن حدودها الضيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة، أي أن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشرة وسطحية، وعقلانية أكثر عمقاً. وهذا هو الذي ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأداتي، وعقلانية العقل النقدي¹. ويتسم العقل النقدي حسب المسيري بالأتي²:

1_ لا ينظر العقل النقدي إلى الإنسان باعتباره جزءاً من كل أكبر منه، يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مُستوعباً تماماً فيها وفي تقسيم العمل القائم، وإنما اعتبره كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.

2_ العقل النقدي يدرك العالم (الطبيعة والإنسان)، لا كما تدركه العلوم الطبيعية باعتباره مُعطى ثابتاً ووضعاً قائماً وسطحاً صلباً، وإنما يدركه باعتباره وضعاً قائماً وإمكانية كامنة.

3_ العقل النقدي لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني.

4_ العقل النقدي قادر على التعرف على الإنسان، ودوافعه وإمكانيته والغرض من وجوده.

¹ . المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 127.128.

² . المرجع نفسه، ص 129.130.

5_ ولذلك فالعقل النقدي، قادر على تجاوز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحاضر والأمر الواقع، ولذا يمكن تسمية العقل النقدي بالعقل المتجاوز، فهو لا يدعن لما هو قائم في تقبله، وإنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة، والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها، والمعارف المرتبطة بهذه المصالح، وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي.

6_ العقل النقدي يدرك الحقيقة الكلية، والإمكانات الكامنة التي ليست أموراً مجردة متجاوزة للإنسان (كما تقول الفكرة الهيكلية المطلقة) وإنما كامنة في الإنسان ذاته، والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كموثها هذا.

وقد كانت هذه محاولة من مدرسة فرانكفورت الألمانية لتنبيه الغرب للحالة التي آل إليها، فقد تحولت عقول شعوبه إلى عقول أداتية. ولذلك فهي تدعوهم إلى العمل على تحويل تلك العقول إلى عقول نقدية. لتجاوز الآثار السلبية لِمَا وصل إليه الغرب في إطار ما يُسمى مرحلة ما بعد الحداثة، التي يقول عنها المسيري: "إن ما بعد الحداثة هو إعلان الإفلاس الكلي، إعلان أن العالم لا مركز له، ولا قيمة، ولا معنى، ولا يوجد هامش ولا وسط. ولا يوجد إنسان ولا إله، أي أن المنظومة المعرفية الغربية وصلت إلى وعيها بنفسها. فهي (أي ما بعد الحداثة) صيحة ألم لا أكثر ولا أقل"¹.

ولهذا يرى المفكر الغربي شارل سان بروت أنه يتعين على الغرب أن يفهم الإسلام، ليس لأنه قد يُصبح التهديد الكبير القادم كما يدعي ذلك المحافظون الجدد في أمريكا، وإنما لأنه يحتوي على كثير من القيم الأخلاقية التي فقدتها الغرب. وهو يقول أن: "جنون الحداثة التي تعني ببساطة الموضنة والآني والزائل، قد قاد كثيرا من الغربيين إلى التباهي بكونهم رجال المستقبل، لسبب وحيد وهو تنكرهم لماضيهم. وبقدر ما يؤكدون أن الله ميت، اقتنع الرجل العصري بكونه الإله الوحيد. ورغم هذه الغطرسة اللانهائية، فإن هذا الإله هو إله شاحب وباهت بما أنه ينقلب نحو نشاط تُجهل نهايته، تمتصه الشهوات المادية، كما أنه دخل في سباق جامح نحو العدم، مع ضروب التسلية التافهة التي

¹. عبد الوهاب المسيري، في تعليق له على كتاب منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 277.

ستؤدي به نحو الهلاك". ولهذا يعتبر شارل سان بروت أن الإسلام هو رسالة يحتاج إليها الغرب بعد أن فقد الإحساس بالله. وهو ما يؤكد الكاهن الكاثوليكي ميشيل لولونغ، من أن الإسلام يمكن أن يساهم في التعرف على القيم في عالم تتهدده الشمولية المادية، وذلك عبر محافظته على المكانة الهامة التي تحظى بها القيم الأخلاقية كخاصية أساسية للمجتمع الإنساني¹. فمثل هذه الدعوات للاستفادة من الإسلام وقيمه، تندرج ضمن التوجه العام للكنيسة الكاثوليكية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني (1962. 1965) الذي دعا لتوطيد العلاقة مع الأديان والحوار معها وعلى رأسها الإسلام.

الفرع الثاني: واقع القيم والأخلاق في العالم الإسلامي والتطرف بين المادية والروحانية.

تعيش البشرية اليوم نوعين من التطرف، الأول تطرف روحي عند البعض، سواء في المجتمعات المسيحية حيث نجد ما يُعرف بالرهبانية المعروفة منذ القدم عند رجال الدين المسيحيين. وهو ما نجده كذلك في المجتمعات الإسلامية عند البعض بشكل أو بآخر. أما النوع الثاني من التطرف فهو التطرف المادي، وهو الغالب في عالمنا المعاصر، بعد تغلب المدنية الغربية، وقد انتشرت في كل المجتمعات بوسائل مباشرة وأخرى غير مباشرة. هذه المدنية المادية حولت الإنسان إلى مستهلك، مجرد من كل طاقاته الخلاقة وقيمه الروحية والأخلاقية. فأصبح هذا الإنسان غريق في مستنقع الفساد والتعاسة، رغم توفر الماديات وكل الوسائل، فهي وحدها لا تحقق السعادة للإنسان.

وإذا كان الغرب متقدماً أخلاقياً لما ترسخ فيه من إعلاء وحرص على قيم الانضباط، واحترام الوقت، وإتقان العمل، واحترام القانون ومؤسساته... الخ، فإن العالم الإسلامي متقدم أخلاقياً في بعض النواحي المرتبطة بالسلوك الظاهري، كاحترام المتبادل والتكافل وبر الوالدين... الخ. فيما يبقى جوهر أخلاقه الدينية بمنأى في الغالب، عن التطبيق العملي والفهم الحقيقي. ولذلك يبقى التساؤل حول موقع القيم الدينية من هذا الصراع قائماً. [خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أن القيمة في

¹. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 64.

الأساس، هي عبارة عن ترجيح عاشه الإنسان منذ أن قام بتغيير ما في نفسه، وما في الأفق المحيط به. فالبحث في القيم الأخلاقية هو بحث في الإنسان الفاعل بوصفه الفردي والاجتماعي، حيث انتقل الإنسان من عيش أفعاله إلى وعي هذه الأفعال، وميز الوسيلة عن الهدف، وتذرع بالمعرفة طلباً لتحقيق الغاية المرموقة، وأنجب في دروب بحثه عن المعرفة العلوم الوضعية كافة، وما برح يتطلع إلى تعميق هذه المعرفة مُلحاً على جانب علاقة النشاط الإنساني بالأهداف والغايات، أي بالقيم التي إذا استطاع الإحاطة بجوهرها، استطاع استكمال معرفته بمعنى نشاطه في جميع المجالات. على أن مسار الارتباط المأمول ما بين القيم والتقدم، لم يمضي على هذا النحو المتفائل، وإنما على العكس من ذلك تماماً أخفقت القيم الأخلاقية، وانهمزت وتم سحقها، وبهزيمتها انتصرت حضارة الآلة/الفنخ، وانحدرت كرامة الإنسان من السمو بالروح والقيم إلى حطة الغريزة وخسة البطش بالقوة¹.

وفي تحليل لمصطفى حجازي (في كتابه في علم النفس الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور) حول واقع الشعوب المتخلفة المقهورة، درس فيه حالة العالم العربي، وما وصل إليه حال الشعوب العربية، وهو حال العالم الإسلامي عموماً، حدد ذلك الواقع في النقاط الآتية²:

1. حالة الانكفاء على الذات: ضد وضعية القهر واعتباط الطبيعة. حيث يتعد المقهور عن كل ملامسة للمتسلط وعالمه (ممثلاً في الشرطة، المحاكم والقضاء... الخ) ليتجنب شره، ويرفض قيمه ورموزه وأدواته وأسلوبه، لشعوره باختلاف عالميهما. ويتخذ من التقاليد والأعراف والأسرة مصدراً للشرف والاعتبار. ويهرب إلى الماضي خوفاً من الحاضر. وهو عدواني نتيجة القهر والإحباط الوجودي، ثم يُسقط ذلك على غيره.

2. الوضعية الاتكالية: وذلك لأن الإنسان المقهور لا يستطيع التصدي لعالم يُفقدُه كل شيء، فيميل إلى الاتكالية والتبعية للتقاليد والماضي. يتباهى بأبطاله الشعبيين ويتعلق بزعيم منقذ ليخلصه دون جهد ذاتي.

¹. محمد حلمي عبد الوهاب، القيم الأخلاقية وروح العلم، مقال في جريدة الشرق الأوسط، ع 11802، 22 مارس 2011.

². شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1998، ص 197.202.

3. التماهي بالمتسلط: وذلك هروبا من واقعه وأملا في الخلاص من مأزقه الوجودي. يتماها بداية بالمتسلط الأجنبي، فيتحول إلى أداة بطش بيد الأجنبي. محولا الآخر إلى موضوع للتشفي، متنكرا لمخاوفه الذاتية.

4. السيطرة الخرافية على المصير: فحين لا يقدر على التحكم الواعي في واقعه، يلجأ إلى الخرافة والسحر، ويميل للتطير ويؤمن بالحظ وقراءة الطالع والبخت والتنجيم. ويلتمس النتائج بغير أسبابها الفعلية، لشدة القهر والحرمان وتضخم الإحساس بالعجز. وتتملكه نظرة جبرية للعالم وحوادثه، ويعتبرها واجب ديني.

5. جدلية القمع/القهر: فالإرهاب والقهر هو الوجه الآخر للعنف في العالم المتخلف. كالتخريب والعدوان اللفظي والسلوك الجانح واستباحة حقوق الآخرين. ومن الوضع الوجودي المتوتر يتوجه العنف ضد القوى المسؤولة عن القهر. ولغياب التأطير الكافي تتحول الثورة إلى نوع من الانتفاضة السحرية وردود الفعل.

ويرى محمد عمارة أنه قد انتشر التدين الشكلي والمغشوش في المجتمعات الإسلامية، ففي هذا التدين إهمال للقيم الأخلاقية، التي هي المقصد من وراء التشريع والعبادات، وهي الروح الحقيقية لشعائر الإسلام. فالإيمان ليس مجرد النطق بالشهادتين، فشهادة لا إله إلا الله محمد رسول الله هي عنوان هذا الإيمان، مثله مثل الكتاب لا يُعني عنوانه عنه. والإسلام منهاج كامل وشامل للحياة.

قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ ٢٦١

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول لا إله إلا الله"¹. فالإنسان المسلم ليس كالإنسان المادي سيد الكون، بل هو خليفة الله تعالى الذي هو سيد الكون. ولذلك فإن تصرفات المسلم الفردية والاجتماعية، هي تصرفات الخليفة والنائب والوكيل الملتزم بعقد وعهد الاستخلاف (وهو شريعة الله الذي أرسل الرسل

¹. سنن الترمذي، الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون دار إحياء التراث العربي، ، باب استكمال الإيمان زيادته ونقصانه، ج5، ص10، رقم الحديث 2614.

بالمناهج ليسير الإنسان على هديه في هذه الحياة). والحرية في الإسلام هي حرية مؤطرة بالمناهج الرباني، فلا يجوز للمسلم أن يُجِل الحرام ولا أن يُجِرم الحلال، والعبودية لله هي قمة التحرر من كل طواغيت الدنيا وشهواتها، كما قال محمد عبده: "الإنسان عبد لله وحده وسيد لكل شيء بعده". وإذا كانت المصلحة التي تحكم تشريع القوانين في المجتمعات المادية هي المنفعة، حتى أصبحت أروج التجارات تجارة السلاح والدعارة والمخدرات، فإن المصلحة في المجتمع الإسلامي هي المصلحة الشرعية. ولتحديد مضمون المصلحة ومعياريها، لا بد من تزامن الشرع والعقل. وقد قال الرسول (ﷺ) في ذم أداء الطقوس دون معانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رب صائم حظه من صيامه الجوع والعطش ورب قائم من قيامه السهر" قال الأعظمي: إسناده صحيح¹. وقال أيضا: عن ابن عباس² قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلا بعدا"³.

وهنا تُطرح قضية الالتزام الخلقي والمسؤولية الأخلاقية. ففي الغرب يظهر الالتزام الخلقي، نظرا لتقنين الأخلاق التي أصبحت قانونا، تُرتب فيه الأخلاق القائمة، ويُقنن لأخرى يُراد أن يُنضبط بها المجتمع، وإن تسوّروا على أصلها الخلقي. فصارت تُعد قواعد وضوابط تنظيمية. فالقانون هو تشريع لقيم أخلاقية، بعضها متحقق وبعضها مرغوب في تحقيقه، ولذلك رُبِطت بالجزاء والعقوبات. إلا أنهم تركوا أخلاقا أخرى من باب الأخلاق المتعلقة بالحياة الخاصة⁴. بينما باءت محاولة التقنين في عالمنا الإسلامي بتقهقر، فلا فعالية للقانون، ما ولد تهربا من المسؤولية القانونية. فالمجتمعات الإسلامية تعيش انقسام الشخصية، حيث يعيش الناس فيه بين قوانين وضعية وأحكام الشريعة الإسلامية. وذلك ولد تغييب للمراقبة الإلهية عند الكثيرين، فلا هي طبقت القانون (الأخلاق المقننة) كما يحدث

¹. صحيح ابن خزيمة، محمد ابن خزيمة، تح محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1970، ج 3 ص 242، رقم الحديث 1997.

². رواه الطبراني في المعجم الكبير، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: نور الدين الهيثمي، دار الفكر العربي، 1412هـ، باب في من لم تنهه صلاته عن الفحشاء، ج 2، ص 531، رقم الحديث 3537، وقال فيه: وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس.

³. محمد عمارة، التدين الشكلي، مقال في موقع الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، بتاريخ 2016/01/22.

⁴. طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 61.

في الغرب، ولا هي التزمت بدينها وتدينها، الذي يزرع في النفوس التقوى والمراقبة الإلهية في كل السلوكات والأخلاق. لذلك تأرجح الالتزام الأخلاقي في العالم الإسلامي، فلا هو مرتبط بالقانون، ولا هو بقي مرتبط بالمراقبة الإلهية (تقوى الله).

وإذا كانت المسؤولية الخلقية تتناول الأفعال الخارجية المادية التي يقوم بها الفرد، وتتناول كذلك النوايا والأفعال الباطنية. في حين تقتصر المسؤولية القانونية على الأفعال المادية الخارجية أمام هيئة اجتماعية ما. لذلك فإنه ليست كل مسؤولية خلقية هي مسؤولية قانونية¹. فالمسؤولية القانونية تتطلب احترام القانون الذي يتأسس على قناعة عقلية يجردى هذا القانون وفائدته، مع وجود جزاء وعقوبة لردع المخالف. أما المسؤولية الخلقية التي أرادها الإسلام، فتتأسس على الإيمان والعقيدة الراسخة والالتزام بالعبادات والممارسة الدينية. فهذه الأمور مرتبطة ببعضها البعض. فلما غاب الالتزام الديني في العالم الإسلامي وضعفت الممارسة والتجربة الدينية، وانتشر الالتزام الشكلي وغابت الروح عند أداء الشعائر، وغاب التقوى والالتزام والمسؤولية الخلقية.

وفي هذا الإطار يُشير الحسين معن إلى الإحساس الأخلاقي، والشعور بالمسؤولية. فيرى أنه كما يختلف الإنسان المؤمن عن الإنسان الجاهلي في طريقة الشعور بالحياة، وقيمتها ومعناها، كذلك يختلف عنه في الإحساس الأخلاقي. فللعقل البشري مدركاته العملية التي بها ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، إلا أن الإنسان الجاهلي، بسبب اتجاهه إلى الدنيا من الناحية العملية، يُجمد هذا الشعور الإنساني الرائع، فلا يعيش أي مسؤولية أخلاقية في الحياة. أما الإنسان المؤمن فان طريقته في التعامل مع الكون، ومع الله تعالى ومع الذات، تُنشط عنده كافة المشاعر الأخلاقية، والإحساس الأخلاقي بالإنسان والمسؤولية. والمقاييس الثابتة للسلوك التي تفوق معاني اللذة والشهوة². فالأزمة الأخلاقية في عالمنا الإسلامي ظهرت مع المادية المعاصرة والجاهلية الجديدة، التي أدت إلى اضطراب علاقة المسلم مع ربه ومع ذاته والكون.

1. حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب والأخلاق عند بن حزم الأندلسي، دار الإبداع، عمان، ط1، 1993، ص101.

2. حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، مرجع سابق، ص141.

ويرى عابد الجابري أن هذه الأزمة، تراكم لما ترسخ في الوعي الجماعي الإسلامي، حيث غاب البعد الاجتماعي للأخلاق، الذي أكد عليه القرآن الكريم. والذي عبر عنه بالبر والعمل الصالح، فأصبح نتيجة ذلك التراكم لا يتعدى سماحة النفس وسخائها وطيب الكلام والمعاونة في النائبات. فمع المتصوفة سادت نظرة تصرف الناس عن الدنيا إلى الآخرة. وتحول فقه الأخلاق إلى تعازي، وتحول فقه السياسة إلى استسلام للواقع. ومع علماء الكلام فقد العمل الصالح ببعده الأفقي الاجتماعي بين الناس، واقتصر على البعد العمودي في العلاقة مع الله. وركزوا الأنظار إلى العدل الإلهي، دون البحث في العدل البشري السياسي منه والاجتماعي والقانوني، وبالتالي إرجاء العدل إلى القيامة ويوم الجزاء. أما الفلاسفة فقد ركزوا الأنظار كلها نحو قيمة مركزية هي السعادة، التي تتحقق بالحكمة التي يصل إليها الفيلسوف، أو عن طريق الإشراق عند فلاسفة التصوف، الذين قالوا بأخلاق الفناء عن طريق الرقي بالنفس. فأصبحت السعادة تكتسي طابع فردي.¹

ويذهب البعض إلى أن طبيعة العصر تتطلب تغليب المادة على الجوهر. بل يرى بعضهم أن طبيعة الحياة المتسارعة، تفرض على الإنسان نوعاً معيناً من التعامل. ومنهم من انتهج منهج الفلسفات الغربية التي فضلت الوصول إلى الغاية بجميع السبل المتاحة. كالبراغماتية النفعية التي تحرض الإنسان على بلوغ غاياته، بغض النظر عن الوسائل المستخدمة لذلك. مما تولد عنه سلوكيات غريبة الأطوار تدفع بالإنسان لتحقيق أهدافه، بشتى السبل والطرق المتاحة له. وهو نهج أطلق البعض عليه صفة المعاصرة، والتواءم مع طبيعة الحياة الراهنة. حتى أنه ظهر في عالمنا الإسلامي قراءة حديثة للتراث والوحي، وقد قسم طه عبد الرحمان خطط هؤلاء أو مناهجهم في قراءة التراث بما فيه الوحي إلى ثلاثة. يردون بها النص القرآني إلى ما هو بشري وعقلي وتاريخي، فيصبح مجرد نص من إنتاج العقل العربي.²

1. رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 96.94.

2. طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 161.

1. الفريق الأول يتبع خطة "الأرحنة (من التأريخ)" وذلك برد النص المُنزل إلى السياق التاريخي، بمضامينه وأحكامه.
2. والفريق الثاني يتبع خطة "العقلنة"، فيزيلون كل ما يتجاوز العقل المجرد من معاني وأخبار.
3. والفريق الثالث يتبع خطة "الأنسنة"، وذلك بمحو الوصف الإلهي عن الوحي في قداسته وتعالیه.

كما انتشر بين المسلمين نوع من السلبية، تجعل البعض يسعى في حياته إلى الفوز بخلاصهم الذاتي، للدخول إلى الجنة والفوز بنعيمها وخيراتها. فكأنه موقف برغماتي أناني، شبيه بالموقف المادي للحياة من حيث الشكل، وربما من حيث المضمون كذلك كطريقة تعاملهم مع الجانب العبادي، فهو عندهم لتحصيل الأجر والثواب، دون الالتفات إلى ما فيه من المقاصد الروحية والمعنوية والاجتماعية والدينية. فهذه نفس طريقة الماديين، الذين يركزون على اكتناز الثروة والحصول على المتعة والتفوق والقوة. وفي مقابل هؤلاء، نجد آخرين اتجهوا إلى روحانية سلبية كذلك، اتخذوها وسيلة للتغطية على قصورهم وفشلهم وإحجامهم عن مواجهة تحديات الحياة الاجتماعية. ويتوارون وراء ستار الانقطاع عن الشؤون الدنيوية، يعزلون أنفسهم عن رُكب المجتمع. فيعيشون حياة محورها ذاتهم وكيانهم الشخصي. وبعض هؤلاء هم كسالى أنانيون، وكثير منهم أساءوا فهم الحياة الروحانية لأنهم اعتبروها مجرد الابتعاد عن الشؤون الحياتية اليومية للمجتمع باعتبارها مادية صرفه.

وإذا كان في هذا العالم ناس ملحدون تمردوا على خالقهم فأنكروا وجوده، أو عاشوا في هذه الحياة معيشة ضنكاً. وفيه أيضاً مشككون قد أتعبتهم الحيرة، واستحکم فيهم القلق والتردد. إلى جانب هؤلاء، هناك مؤمنون بالله تعالى عند حدود الفهم وقرروا وجود الله تعالى كما يقررون وجود الحياة. فهم يؤمنون بالله من الناحية الفعلية والمنطقية، ولكنهم لا يؤمنون به شعورياً، ولا يُحسون وجوده المقدس. فهؤلاء المؤمنون لم يجاوزوا مرحلة الفهم طوال حياتهم، ولم يرتقوا إلى مرحلة الوعي. لأن إيمان الوعي هو الذي يجعل المؤمن يُبصر الله في خلقه، وعند نعمه ولا ينساه نسيان شعور بل يعيش وهو يستشعر وجود الله تعالى. وهؤلاء فقط يمكنهم تجاوز مرحلة الوعي إلى مرحلة الإحساس

واليقين، وكما يقول الحسين معن: "فهم والجنة كمن قد رآها، فهم فيها منعمون. وهم والنار كمن قد رآها، فهم فيها معذبون"¹.

وفي العالم الإسلامي أصبحت هذه الأنواع الثلاثة من الناس موجودة، ففي الوقت الذي يحافظ فيه البعض على دينهم ويلتزمون به، ويسعون للجمع بين شعائره وعباداته وأوامره ونواهيه، يستحضرون مع ذلك روح الشريعة مقاصدها، ويجعل العقيدة أساساً لسلوكاتهم وتصرفاتهم. نجد آخرين مقتنعين بالإسلام إلا أنه تتجاذبهم مذاهب المادية، حتى أصبحت دنياهم تشغلهم عن أمور دينهم. ومنهم من أصبح تدينه شكلي لا أثر له في حياته. والأسوأ من كل ذلك ظهور الإلحاد واللا دينية في الأجيال الجديدة من أبناء العالم الإسلامي، وإن كانوا قلة إلا أن الظاهر غريبة في مجتمعاتنا المتدينة والمحافظة في أغلبها. وقد يكون السبب الرئيسي هو أن هذه الفئة تعيش حياة مادية، ووسط فكر مادي غير مؤمن، يأتيها مع الإعلام المتاح في القنوات الفضائية المختلفة والعالم الافتراضي الذي غرقت فيه، بعد أن تخلت أسرهم عن دورها، كما تخلت كثير من مؤسسات المجتمع عن دورها التربوي والتوجيهي والديني.

ومع اكتساح الفكر المادي بأشكاله المختلفة للساحة العالمية، ووصوله إلى العالم الإسلامي، أصبح في مجتمعاتنا من يعتبر الإيمان بالله وباقي أركان الإيمان، مسألة شخصية ولا يترتب عليها في الواقع الاجتماعي أمراً بارزاً، وأنه لا علاقة لها بالحياة الاقتصادية والاجتماعية. أما العبادات فهي مجرد طقوس، ولا فرق بينها وبين عبادات الديانات الأخرى. وظهرت في مجال السياسة برغماتية ووصولية سياسية. وظهر في مجال الثقافي والاجتماعي دعوى الليبرالية السلوكية، مقرونة بتحرير المرأة وحقوق الإنسان. وفي المجال الاقتصادي رضوخ لنظام الربا والرشوة والمعاملات المالية الجشعة والفسادة على أساس أنه أمر واقع.

وفي هذا الإطار ينبه طه عبد الرحمان إلى أن الإشكال عند المسلمين: "أنهم لما أزدادوا الحداثة، نقلوا واقع الحداثة الغربية، ولم يبحثوا عن روح الحداثة، ضمن منهم أن التقدم في عالمنا الإسلامي والعربي، يقتضي اللحاق بالركب الغربي، فوق هؤلاء في التقليد. في حين تتطلب الحداثة المبادرة

¹. حسن معن، تربية الجانب الروحي، مرجع سابق، ص 103.102.

والإبداع، فهو سر الحادثة. فنقل واقع الحادثة وتقليدها لا يُدخلنا إلى الحادثة. تلك الحادثة التي تُعرف عادة بأربعة مبادئ وهي: مبدأ العقلانية ومبدأ العلمانية ومبدأ الفردانية ومبدأ الذاتية". وفي مقابل هذه المبادئ التي أدت إلى الواقع الغربي الذي أشرنا إليه سابقا وإلى الأزمة المادية. يقترح طه عبد الرحمن ثلاث مبادئ يُقر بها الحداثيون في الغرب. وهي مبدأ الرشد، الذي لمح إليه كانط حين قال: (لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك). في حين يلغي الحداثيون من أبنا أمتنا هذا المبدأ لأنهم واقعون في تقليد الغرب، ولا رُشد مع التقليد. والمبدأ الثاني هو مبدأ النقد الذي تؤكد عليه مدرسة فرانكفورت الألمانية وأكد عليه كانط كذلك، إلا أنه يحصره في الاستدلال العقلي. والنقد يشمل العقل وغيره، فقد يكون النقد بواسطة الخبر النقلي، وقد عُرف عند علماء المسلمين بمبدأ الاعتراض. والمبدأ الثالث هو مبدأ الشمول، فالحادثة تتصف بأنها تنتشر في المجتمعات والمجالات كلها، فهي غير محصورة في مجتمع أو مجال. ويقترح طه عبد الرحمن لإقامة حادثة لأمة الإسلامية، فهي ما يسميه مجالنا التداولي أن نأخذ بالجمعانية (الجمع بين العقل والنقل) بدل الفردانية الغربية أو العلمانية التي تقول بفصل الدين عن السياسة. فالحادثة تقتضي الإبداع انطلاقا من مجالنا التداولي، وليس نقل حادثة الغير في سياقها التداولي. بل إن الحادثة الغربية هي في الأصل حداثات، فالحادثة الألمانية غير الحادثة الإنجليزية، والحادثة الفلسفية الفرنسية تختلف عن الحادثة الفلسفية الأنجلوسكسونية. والحادثة اليابانية الصناعية تختلف عن غيرها، وكذلك الحادثة الهندية تختلف عن غيرها. فهناك تشكيلات مختلفة لروح الحادثة وتطبيقات متعددة في العالم¹.

¹. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 85.83.

المطلب الرابع: مواجهة المادية المعاصرة والتجربة الروحية.

الفرع الأول: مواجهة المادية والحاجة الروحية للإنسان.

في الغرب وبعد أن كانت الكنيسة الكاثوليكية هي المسيطرة، وُجدت طوائف متعددة، إلى جانب العديد ممن ينتمون إلى الطبيعيين أو الربوبيين وكذلك الشُكاك والملحدين، وجميعهم كان يُعبر عن إيمانه أو عدم إيمانه، رغم تعرض بعضهم للأذى والخطر. ومع تنامي تيار العقلانية، وانتشار الآراء الحرة التي تدعو إلى حرية الرأي والمعتقد وضرورة التسامح الديني فقدت المؤسسة الدينية المسيحية قوتها وتأثيرها. لقد وُجد من يقول أن الأديان على اختلافاتها بما فيها المسيحية، تحتوي على قدر من الحقيقة والصدق، وأن الأمر لا يقتصر على المسيحية وحدها. وقد كان لتنامي البروتستانتية دورا في تأكيد هذا الأمر. إن هذه المسألة لم تعد تعالج من منطلق ديني فقط، فالقرن الثامن عشر حمل فلسفة تتجاوز التسامح الديني، تقرر بأن هناك حقيقة جديدة، أعمق من حقيقة المسيحية التقليدية، والتي لو تسامحنا معها فإنها ستُفضي في النهاية إلى حلول تحل محلها، وهذه الحقيقة لا تتكشف كاملة تامة للبشر، بل يتعين البحث عنها واستكشافها تدريجيا عن طريق التجربة والخطأ، وعن طريق البحث والاستقصاء وبذل الجهد الإنساني. أي إتاحة الفرصة لحقيقة أخرى وبوسائل أخرى، أهمها العقل والتجربة. هذه الحقيقة التي هي نسبية قد تكون بديلا عن تعاليم الكنيسة المسيحية التي ادعت أنها مطلقة¹. وهذا التوجه في الغرب يؤكد بأن المشكلة الدينية في الغرب هي مشكلة مع الدين المسيحي، وتلك الصورة النمطية للتدين في إطار الكنيسة وتقاليدها. وهو ما جعلهم يبحثون عن الحقيقة خارج إطار المسيحية، واعتمادا على العقل والتجربة.

هذه الجهود التنويرية على مختلف مشاربها، وتنوع ألوانها، كانت تتفق على ازدياد تراث القرون الوسطى المسيحية، حتى أن المتصوفة المسيحيين اتجهوا إلى المعرفة الذوقية، كما اتجه الفلاسفة نحو العقل والعقلانية والطبيعة، بدلا من الكنيسة والتراث المسيحي. ونتج عن ذلك ما سُمي بالنهضة

¹. نعيمة إدريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، ص 124.

في الغرب، فأثمرت هذه الحضارة المادية التي أفرزت مشاكل اجتماعية وسياسية حادة، وزجت بالإنسانية في صراع طبقي هز العلاقات الاقتصادية وغيرها من العلاقات القومية منها والدولية. فهذه الحضارة ضخمت جسد الإنسان على حساب الروح. وأصبح من الواضح حاجة هذه الحضارة إلى طاقة كامنة جديدة يجب أن تكون أخلاقية. ويعتبر نور الدين سائي أن الحالة الراهنة للحضارة أصبحت محل نقد الفلاسفة والمفكرين بكل تياراتهم. فقد وقع اختصار الإنسان في الجسد، واختصر الجسد في النفع، ولا يكون النفع إلا في الاستعباد والاستغلال، لأن وسيلة تحقيق النفع هي الإنتاج. وهذا التوجه كان نتيجة التغير الحاصل في مفهوم العمل، الذي أصبح لا يتجاوز الحد الاقتصادي. وأصبح ينظر إليه كأداة تحقيق إنسانية الإنسان وتأكيد لذاته. أي أن الإنسان يبين من يكون ببيان ما هو قادر عليه وبقيامه بشيء محدد. فأصبح الإنسان كما يقول نور الدين سائي: "نتاج الواقع الاقتصادي. وكل ما له علاقة بالقيم، سواء تلك المرتبطة بالحق أو الخير أو الجمال، إنما يرجع في حقيقته إلى هذا الواقع والذي يمكن اختصاره في كلمة المال".¹

ورغم أن القرن الثامن عشر تنكر فعلا للدين عموما وللمسيحية وتراثها ومؤسستها بالتحديد، وأصبحت من الصفات المميزة للتنوير هي معاداة الدين، إلا أن الأسئلة الدينية واللاهوتية بقيت حاضرة، وإن كانت بالأهمية قليلة. فالتساؤل حول الدين وحول الله بقي متواصلا، لكن بطرح جديد بعيد عن الطرح المسيحي الوسيط، وبعيدا عن الخوارق التي ملئت التقليد الكنسي، التي باتت مصدر شك عند الأغلبية. وأصبحت الأسئلة الهامة منصبية على الإنسان والمجتمع والتاريخ. وأنصار التنوير رغم اهتمامهم بالإنسان وإهمالهم للدين ومعاداته، إلا أن ذلك لم يكن سلوكا موحدًا لديهم جميعا، وهذا ما تكشفه الموسوعة الفلسفية التي أشرف عليها ديدرو فهي لم تكن عملا معاديا للدين بالمعنى الأوسع. فقد كان رأي ديدرو شبيها تقريبا بمذهب شمول الألوهية عند سبينوزا²، كما أن فولتير

¹. نور الدين سائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 245244.

². سبينوزا (بنديكت دو) 1677.1632، فيلسوف من أصول اسبانية يهودية، أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 248.

الذي أسهم بدور كبير في ذلك العمل الضخم، ورغم أنه يعادي المسيحية الرسمية بشكل كبير، قال: "إنه لو لم يكن يوجد إله لوجب علينا أن نبتدعه".¹

وفي مقابل التطرف المادي بأشكاله وتياراته المتعددة، ظهرت منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب ما يسمى بالروحانية. [تُعرض كبديل لإشباع الجانب الروحي، في ضل طغيان الكنيسة وتشوه صورتها. ورغبة من أصحابها في التغلث من التعاليم الإلهية والتطلع لاستكشاف المجهول. وقد اهتمت هذه الجماعة بخرافة تحضير أرواح الموتى. نشطت هذه الدعوى في بداية أمرها في أمريكا، وأصبح لها علماء مشاهير ومؤلفات ومؤسسات وجمعيات، مثل المعهد الدولي للبحث الروحي بأمريكا وجمعية مارلبورن الروحية بأنجلترا. وهم يزعمون أنهم يُحضرون روح أي شخص، متى شاءوا ويتباحثون معها كل مشاكلها. وأنها أجساد تُحس بطريقتهم الغامضة، التي تستند إلى الجن والسحر. ويزعمون أنهم يأتون بمثل ما تأتي به الأنبياء وأن معجزات الأنبياء جاءت على طريقتهم. ويسخرون من الأنبياء والمتدينين ويمجدون الملاحدة. ويدعون إلى نبذ الأديان والانصراف في دين واحد. وغير ذلك من مبادئهم الكثيرة التي تدل على أنها دعوة ملحدة. وقد انتشرت هذه الدعوى بمساعدة الماسونية، واليهودية العالمية، في أمريكا وأوروبا. ثم وصلت إلى مصر، وأماكن متفرقة من العالم العربي والإسلامي. وقد جذبت لها مثقفين وغير المثقفين، لولعهم بمعرفة الغيبيات. ومن العرب المدافعين عن دعوى الروحانية هذه، الدكتور علي عبد الجليل راضي، ومحمد فريد وجدي، والدكتور رؤوف عبيد الذي أصدر مجلة عالم الروح، وأحمد فهمي أبو الخير أمين عام الجمعية المصرية للبحوث الروحانية. أما زعمائها في الغرب فهم سلفر برش وهوايت هوك. وقد أقاما دعوتهما الروحانية على القول بوحدة الوجود. ورغم هذا فقد رفضها الكثير من أهل العقول. رغم محاولات أصحاب الروحانية التأكيد على أنهم يفعلون ذلك بكرامات الإلهية، فوصلوا إلى معرفة الحقائق والإطلاع عليها مباشرة، بدون واسطة أحد، أو لأنهم عرفوا كيفية تحضير الأرواح، فلم يعد للغيب مكان خارج عن إرادتهم. كما استغلوا التطور العلمي والتطور المادي وظهور التنويم المغنطيسي، فقالوا بأنها أدلة على صحة

¹. نعيمة ادريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، ص 126.

دعوتهم الروحية. ورغم أن الكشف قد يحصل لبعض من صفت نفوسهم أحيانا، كإلهام ونفث في الروح. ولكنه ليس بصفة مستمرة كما يدعي هؤلاء الروحيون. فهم يعتبرون الروح جسم مادي شفاف، يستحضرونه متى أرادوا وأن الموتى بعد الموت يكونون مباشرة في عالمنا هذا ومن حولنا. وينتقلون إلى درجة أرفع في هذا العالم، وأنه يمكن مكاملة الروح بعد خروجها من الجسم، ورؤيتها مجسمة بواسطة شخص يكون فيه الاستعداد لذلك، عند إرادة استحضار الروح، فتستفيد الروح من استعدادها، فتكلم الناس بلغات مجهولتها، وتبئهم عن أمور الحاضرين من أقاربها. وكل ذلك من الدجل والهوس، وتلك اللغات التي تخاطبهم هي لغات الشياطين من الجن وليست من بني آدم.¹

وقد وجدت تلك الدعوة الروحية أنصارا لها، واستقطبت أعداد من الناس في الغرب والشرق كذلك، نظرا للحاجة الروحية للإنسان مهما كان مستواه المعرفي والاجتماعي ودرجة تدينه. ويشير مالك بدري في كتابه (التفكر من المشاهدة إلى الشهود)، إلى أنه انتشرت ممارسة التأمل الارتقائي، في أوروبا وأمريكا بشكل واسع لم يسبق له مثيل في تاريخ هذه الأمم. وذلك بعد أن أثبت هذا التأمل بجذوره الهندية والشرقية القديمة، مقدرته الفائقة على معالجة الأمراض المرتبطة بالمشاكل الانفعالية والمعرفية، وشفاء غيرها من الاضطرابات كالإدمان والقلق وشتى أنواع العصاب. فلمئات من الكتب والأبحاث أجريت في الآونة الأخيرة لتأكيد قيمة التأمل الارتقائي، والعامل الروحي والإيماني في علاج التوتر والقلق وضغط الدم والصداع النصفي والأرق وغيرها.²

وقد صرح كاري ف باينز في تصديره لكتاب (القوى الروحية وعلم النفس التحليلي) والذي كُتب سنة 1920م عما انتشرت في الغرب من حركات تُطبق قواعد روحية شرقية لديانات قديمة فقال: "وإذا ارتاب امرؤ في الدور الذي يُؤثره الشرق فينا في الخفاء، فما عليه إلا أن يُلقي نظرة سريعة على الميادين التي يُغطيها اليوم ما ندعوه بالأفكار الخفية. ملايين الناس ينخرطون في هذه الحركات، والأفكار الشرقية تستولي عليهم جميعا. وبما أنه لا يوجد علامة على فهم سيكولوجي لهذه

1. يحي هاشم حسن فرغل، المذاهب الفكرية المعاصرة، ج4، مرجع سابق، ص 886.881

2. مالك بدري، التفكر من المشاهدة إلى الشهود، دار الوفاء، القاهرة، ط4، 1995، ص50.49.

الظواهر التي تنهض عليها هذه الحركات، فقد أصبحت عُرضة لتشويه فضيع، كما أصبحت تشكل خطراً حقيقياً على عالمنا¹. وجاء في ذلك الكتاب (القوى الروحية وعلم النفس التحليلي) تأكيد على الشعور الدائم بأهمية الجانب الروحي حتى في الغرب، حيث يقول المؤلف: "الروح والعاطفة الروحية ظلت في الثقافة المسيحية، رداً طويلاً من الزمن وهي تمثل أعظم القيم، وأجدر الأشياء بالسعي وراءها. وما هو إلا أن انهارت العصور الوسطى، وفي مجرى القرن التاسع عشر، عندما بدأت الروح تنحط إلى العقل. حتى حدث الرجوع (أي رد الفعل)، على الطغيان الذي لا يطاق للمذهب العقلي (...). العقل قد أضر بالروح عندما تجرأ وانتزع لنفسه ميراث الروح. فهو غير مؤهل لأن يفعل هذا بأي طريقة من الطرق. ذلك بأن الروح شيء أعلى من العقل، لا من حيث اشتغالها على العقل وحسب، وإنما على المشاعر أيضاً. إنها اتجاه الحياة أو مبدؤها الذي يسعى إلى بلوغ الأعالي المضئية التي تتجاوز الحد البشري"². فالتعطش الروحي في الغرب أدى لظهور هذه الحركات وإنتشارها.

وعلى مستوى الفلاسفة وبعد خوض الكثيرين بعد عصر التنوير في وجهات نظر عديدة ذات نزعة مادية، ظهرت حاجة الإنسان والمجتمع عموماً للجانب الروحي. فدعا كيركغارد إلى قفزة الإيمان والوجودية المسيحية، بعد أن انتشر الفقر الروحي. وتوسعت الظاهرة مع الفلاسفة الجدد في فرنسا وهم من المفكرين والأدباء، وعلى رأسهم موريس كلافل، ممن خابت آمالهم في السياسة والفلسفة وفي العلم الوضعي، بعد أن نشدوا في كل ذلك العلاج لآلام الإنسانية، وقد ارتبطت آمالهم بثورة ماي 1968م في فرنسا التي أخفقت، وكان سارتر قد سبقهم إلى ذلك اليأس وخيبة الأمل. ومنهم غارودي الذي انتقل من التنظير والتعصب للماركسية، إلى التقرب من المسيحية ومحاولة مزجها بالماركسية ودعا إلى التعايش بينهما. فعموم الفلاسفة الجدد أصبحت تجمعهم نزعة دينية بعد أن ارتدوا عن المادية ورفضوا الماركسية التي اعتنقوها، حتى أن كلافل في تطلعه إلى التعالي الروحي يقول: "لأنه في التجربة الرائعة للعلو يمكن للقول اللامعقول أن يسمح بوصفه رسالة". ويقول

¹. ريتشارد ويلهم وك غ يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، تر: نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية سوريا، ط2، 2000. ص8.

². المرجع نفسه، ص103.102.

فيليب نيمو وهو أشدهم إيمانا (في كتابه الإنسان البنيوي): "إن الإنسان بوصفه روحاً هو المعاصر للعلو الذي يخترقه. إنه ابن الله". وهو يقول عن الوحي: "الوحي حقيقة مطلقة، بيد أنها تكون ميسورة إلا إذا عشتها"¹. وبعد أن درس غارودي واقع المادية الغربية، خلص إلى أنه ليس لشعوب العالم إلا أحد الخيارين الثلاث:

1. الخيار الأول: الانتحار والأفول وهذا ما حدث للمشروع الشيوعي، الذي وفر المواد والمنتجات، وحول البشر إلى عبيد تملكهم الدولة أو الحزب الشيوعي، ومن ثم الزعيم والديكتاتور. وذلك ما حدث في الإتحاد السوفياتي، وهو ما فعله لينين وستالين. فقد كان الانتحار الشيوعي حتمية، لتعصب قاداته وتطرفهم المادي. وما يحدث في العالم اليوم قد يؤدي إلى انتحار عالمي.

2. الخيار الثاني: فرض القيم المادية الغربية على جميع المجتمعات من خلال العولمة بوسائلها المباشرة (كفرض المواثيق الدولية وشروط الانضمام إلى هيئات المجتمع الدولي)، أو الغير مباشرة (كالإعلام والدعاية الثقافية والتجارية) لتغيير نمط الحياة وقيم المجتمعات. وهو ما يؤدي إلى تدويل الأزمة الحضارية الغربية وتعميمها.

3. الخيار الثالث: العودة إلى القيم الروحية والدينية، والاستفادة من مخزون المجتمعات الشرقية وقيمها. وهذا هو المأمول لإنقاذ البشرية من الانتحار أو التعاسة والأزمات الحضارية.

وقد أدرك قيادات الفكر الاشتراكي في المجتمعات المحافظة، وخاصة في العالم الإسلامي، ضرورة التأكيد على أهمية القيم الروحية، ليطمئنوا هذه الشعوب لما رأوه من ارتباطها بأديانها. ففي مصر جاء الميثاق الوطني لمنظمة الشباب الاشتراكي، يحتوي من الناحية النظرية على محورين أساسيين: أولهما الإيمان بالله وكتبه ورسله. والآخر الثاني الإيمان بأن الاشتراكية هي الطريق الحتمي الوحيد لحل مشاكل المجتمع الاقتصادية والاجتماعية. كما حاولوا إزالة التعارض بين المحورين وذلك بتوضيح اللبس الواقع في ثلاث قضايا: وأولها كون الاشتراكية تستند في الدول التي طبقتها إلى

¹. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الملحق، مرجع سابق، ص210.205.

الأساس مادي. وثانيا كون الاشتراكية تُقدم نفسها على أنها فلسفة كلية شمولية لتفسير الكون، فتصطدم بالدين الذي هو نظام إلهي كلي متكامل. والقضية الثالثة أن رجال الدين يفسرونه تفسيراً منافياً لطبيعته. إلا أن تلك المحاولة لإزالة ذلك اللبس، باءت بالفشل، لأنها لم تكن سوى مغالطات وتمويه للفكر وتمييع للحقائق. فمن المستحيل التوفيق بين الأديان التي تؤكد على الإيمان بالغيب، والاشتراكية التي ترفض الغيب، ولا تؤمن إلا بما هو مادي محسوس. كما أن ذلك الميثاق الوطني يؤكد على أن الصراع حتمي بين الطبقات، وأن مجتمع الرفاهية الذي ترمي إليه الاشتراكية العلمية، قادر على تغيير الأخلاق والقيم القديمة، واستبدالها بأخرى تلائمها. ويجب أن تسود هذه القيم في الثقافة الوطنية، وأن تُكيّف القوانين لتلائم معها. ومن هذه القيم: المساواة بين الرجل والمرأة وتحريرها من الأغلال التي تعيقها. وبعد ذلك يؤكد الميثاق على حرية العقيدة الدينية، وأهمية القيم الروحية النابعة منها، لأنها قادرة على هداية الإنسان وإضاءة حياته بنور الإيمان، وهي تمنحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة. ويرى الميثاق بأن الرسائل السماوية، ثورات إنسانية تهدف إلى سعادة الإنسان وشرفه، إلا أن الرجعية الدينية أفسدت تقدميته، بطمعها في الاستئثار بخيرات الأرض لها وحدها. وبذلك يكون دور الأديان تحقيق الحوافز الروحية والمعنوية، لمنح التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد¹. إلا أن ذلك الدور لا يتحقق دون تطبيق تعاليم الدين العملية وإتباع منهجه، ورؤيته للإنسان والكون والحياة. وقد أثبت الواقع فشل هذه المحاولات لتحقيق توازن ضمن المشروع الاشتراكي، وضمان قبوله في الأوساط الشعبية المحافظة وخاصة في البلاد الإسلامية.

وفي الغرب أصبح هناك من ينادي بأنه من الصواب أن يعود الناس إلى القيم الدينية، وذلك بالنظر إلى الانحرافات الهائلة التي قادت إليها الإيديولوجيات العلمانية المستبدة، والأنظمة الإمبريالية وخيبة النظام الاستهلاكي الليبرالي. ويقولون بأنه عليهم اعتبار أن المذهب الفردي والمذهب المادي والمذهب الاستهلاكي، وعبادة العجلة الاقتصادية والإنتاج وعبادة الحركة من أجل الحركة والعلمانية

¹. سعود بن سلمان، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الإسلام منه، مرجع سابق، ص 391-397.

الجامحة، لم تعد قاعدة للقيم الأخلاقية والاجتماعية المقبولة، ويرون بأنه يجب الاعتراف أن دور الدين المهم لم يزول بعد، كما يجدون في الأمل الديني كل نجاته لإعادة بناء سياسة حضارية.¹

وقد أصبح واضح أن المشكلة الكبرى للعلمانية تكمن في أنها تقع في مأزق القول بنهاية التاريخ، فكل ما هو علماني لا بد أن ينتهي بالفردوس الأرضي، أو بنهاية التاريخ. في حين الميزة الكبرى للنسق الإيماني أنه ثنائي يربط الدنيا بالآخرة. **﴿قَالَ تَمَالَى: ﴿وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾﴾** **ال قصص: ٧٧**.² فالواقع أثبت أن الإنسان بحاجة إلى إنسانيته وإلى قيمه وإلى إيمانه بالله. والفلسفات المتعددة التي حاولت أن تكون بديلا عن الدين، فغلبت عليها النزعة المادية، عجزت عن تلبية حاجات الإنسان. والعجز نفسه عرفه العلم، الذي توهم أنصاره أنه يُلبي كل الحاجات والرغبات. وبعد الحربين العالميتين في القرن العشرين وما خلفته من الدمار، تفتن الكثيرون إلى أن الإنتاج العلمي الذي أُسس على عقيدة التقدم، لم يؤدي إلى تطور الإنسان، بقدر ما أدى إلى التخلف، وقتل الإنسان لنفسه وقتل الإنسانية جمعاء.

وقد زاد الشعور بالفقر الروحي مع إحساس الإنسان المتزايد بتفاهته في عالم الآلة، ما جعله يوجه النقد للعلم الذي أنتج الآلة. وظهر علماء كبار يرفضون هذا التوجه العلمي ذو النزعة المادية الآلية، بعد أن وقفوا بأنفسهم على قصور اختصاصهم، بل وعلى أخطار العلم. يقول أنشتاين: "التكنولوجيا خلقت للإنسانية مشكلات خطيرة وعميقة، ويتوقف بقاء الإنسان نفسه، على إيجاد حل ملائم لهذه المشكلات، ويتعلق الأمر بإبداع نوع من النظم والتقاليد الاجتماعية، لا مناص لهذه الآلات بدونها أن تجلب للبشرية أشد الكوارث". هذا رأي وهذا التحذير يُؤكد الواقع، فالإنسان والمجتمع ككل، أصبح يُندد بهذه التكنولوجيا ومخاطرها، التي أثرت بشكل سلبي على العلاقات الاجتماعية وعلى روحانية الإنسان، التي لا يُريد التخلي عنها.³ ثم إن الصيحات المحذرة تأتي من قلب العالم الأوربي والغربي، فروجيه غارودي يُصرح: "لم نعد نثق بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها

¹. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 60.

². عبد الوهاب المسيري، في تعليق له على كتاب منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 280.

³. نعيمة إدريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، ص 251.

التقوى، لأن الحياة الإنسانية أصبحت بحاجة إلى تبرير، وأصبحت إمكانيات الإنسان، تطرح مشكلات كبرى مثل مشكلة الاختيار ومشكلة الحرية، ومشكلة الأهداف¹.

وفي الغرب تزامنت مواجهة المادية من طرف فلاسفة المذهب المثالي، مع أعمال شعراء المدرسة الرومانسية. فالتياران حسب والتر ستيس يسيران متوازيين حسب التسلسل الزمني للأحداث في القرن التاسع عشر، سواء عند الفلاسفة أو بالنسبة للشعر، وهما يُعلمان الناس كل بطريقته الخاصة، النظرة نفسها إلى العالم. ويبدأ التيار الفلسفي من كانط في أواخر القرن الثامن عشر، مارا بالمثاليين الألمان وصولاً إلى فلاسفة المثالية المطلقة في إنجلترا وأمريكا. غير أن هذا التيار جف نبعه في مطلع القرن العشرين، عندما ظهر تمرد عام ضد المثالية، وضد حركة الفكر كلها التي بدأت من كانط. فحلت محلها فلسفات أخرى: الواقعية والبرغماتية والوضعية. والمثالية في حكم الميتة تقريباً ولا يُدافع عنها سوى قليل من الأنصار. أما التيار الشعري الموازي فقد بدأ بالشاعر وردزورت (رائد الرومانسية الشعرية) في أواخر القرن التاسع عشر. إلا أن جهودهم لمواجهة المادية تلاشت في بداية القرن العشرين، عندما ظهر تمرد على الرومانسية في الشعر والفن، وظهرت موجه معادية للرومانسية. ويقول والتر ستيس: "المثالية في الفلسفة، والرومانسية في الشعر، حركتان يبدوا أنهما ولدتا في الغرب من حركة واحدة للروح الإنسانية. يُشكلان هجوماً مضاداً غير ناجح ضد النظرة العلمية ذات النزعة المادية للعالم، وكانتا تبغيان العودة إلى النظرة الدينية للعالم، وإن لم تكن النظرة التي سادت القرون الوسطى، إلا أن هذه المحاولات باءت بالفشل"².

ومن المحاولات التي تدل على تعطش للمعاني الروحية، نجد كذلك فلسفة وايتهد التي [جاءت احتجاجاً على المذهب الآلي وضد آلية العلم، فقد سعى إلى إعادة إدخال تصور للعالم تحكمه الغرضية في الفلسفة، ومن الإنصاف النظر إلى فلسفته على أنها رد فعل لصالح نظرة دينية إلى العالم. لكن وايتهد لم يعد له الآن تأثير في عصرنا الحاضر. وهو من هذه الزاوية يشبه جورج باركلي

¹. روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص 12.

². والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 236.235.

لكونه مفكر وحيد. فإذا كان باركلي قد سحقه المذهب الطبيعي، الذي انتصر في القرن الثامن عشر. فإن فلسفة وايتهد قد سحقتها الوضعية المنتصرة في عصرنا. ولن يكون في استطاعتنا أن ننظر إلى التوماوية الجديدة على أنها ستوقف مد المذهب الطبيعي. وإن كان المؤكد أنها رد فعل لهذا المذهب الطبيعي. وأنها ظفرت بشعبية في بعض البلاد. فهي تُقدم فلسفة دينية ايجابية، لكنها لا تنطوي على أي استبصار جديد، قادر على بعث أو إحياء روحي عظيم يمكن مقارنته بالرومانسية. وإنما هي على العكس ترتد إلى الوراء إلى العصور الوسطى لتستلهمها. وهي ليست إعادة تأكيد للحقائق الأزلية التي ادعت أنها اعتمدت عليها، في أشكال قادرة على أن يستوعبها العقل الحديث. فالحقائق التي هي في ماهيتها أزلية لا بد من مواصلة صياغتها في تعبيرات جديدة لكل عصر جديد. غير أن التوماوية الجديدة لا تسعى إلا إلى إعادة تقرير صياغات قديمة مهلهلة بلا تغيير تقريبا. ومن المحتمل أن تضل إلى حد ما الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بحيث لا تمتد إلا إلى بعض المتعاطفين المتناثرين خارج الكنيسة¹.

والعلم نفسه أعاد النظر في كثير من الأمور التي كانت تُعد يقينيات، فهذه فيزياء أنشتاين تحل محل فيزياء نيوتن، ما جعل أنشتاين يؤكد عدم انفصال الدين والعلم عن بعضهما البعض بشكل مطلق، لأنه توجد بينهما علاقات متبادلة قوية، ويشخص هذه العلاقة بقوله: "العلم بغير دين أعرج، والدين بغير علم أعمى". أما العالمين بلانك وهايزنبرغ فقد أبطلوا نظريات لابلاس، وغيرها من التطورات والتغيرات الحاصلة². وبذلك كما يقول وحيد الدين خان (في كتابه الدين في مواجهة العلم): "فقد معارضو الدين اليوم تلك المكانة التي كانت تسمح لهم بمثل هذه الإدعاءات التي لا يزالون يرددونها، زاعمين أن لها أساسا علميا. إن نظرية النسبية وقاعدة الميكانيك الكمية (كوانتم)، قد أوصلتا العلماء إلى الاعتراف بأنه لا يمكن الفصل بين المشاهد والموضوع المشاهد (...). ومعناه أنه ليس في إمكاننا إلا أن نُشاهد بعض المظاهر الخارجية من أي شيء، وإنما لا نستطيع أن نشاهد

¹. المرجع السابق، ص 239.

². نعيمة ادريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، 251.

حقيقته الجوهرية، إن الثورة التي وقعت في الحقل العلمي في هذا القرن، قد أثبتت أهمية الدين من وجهة نظر العلم نفسه"¹.

وإثبات أهمية الدين انعكس إيجابا على إعادة النظر في أمور كثيرة ومنها [أهمية الكون وأهمية الإنسان، وفكرة الغائية ككل، التي تحطمت مع آلية نيوتن وتطورية داروين. لكن يمكن القول أنه بعد التدهور الكبير الذي حدث لمكانة الإنسان حتى منتصف القرن العشرين، بدأت الأمور تتغير بتغير معطيات العلم. وما وصل إليه العلم من حقائق صدمت التنويريين في الغرب، فمثل هذه النتائج أعادت الاعتبار إلى فرضية أن الله خالق الكون والإنسان. ومن جهة أخرى، رجال الدين أدركوا أنه لا داعي للدفاع عن العقائد المسيحية التي بات الوعي الأوربي يرفضها: كالتجسيد، التثليث والصلب وغيرها، والأجدر هو الاتجاه إلى روح الدين وإلى قيمه السمحة، التي يمكن أن تُخرج الإنسان الأوربي والغربي عموما من المصير المتشائم الذي بشرت به فلسفات نهاية التاريخ، وصراع الحضارات، واللامعقول واللاشعور، وكل أدوات نفي الإنسان. وبدأت تظهر فلسفات تحاول أن تُقيم بناءها على أساس ديني روحي، بعد أن انتشرت التيارات والفلسفات المادية، المتأثرة بالآلية الكونية والتطورية الداروينية في كل مجالات المعرفة. ففي منتصف القرن العشرين، عاد الاهتمام بالدين في الغرب وإن لم يكن دائما في صورة الدين المرتبط بالتراث المسيحي، ولكن بطرح فلسفي يستلهم من الدين جوهره وقيمه]².

فالعلم والمهارات الفنية لا يُمكنهما أن يكفلا تقدم الجنس البشري، بدليل أن رجال العلم يراجعون أنفسهم. يقول جاك مارتان في كتابه الإنسانية التي تدور حول الدين: "على الذكاء البشري أن يُدرك، أننا قد أقبلنا على عصر حاسم في تاريخنا، أقبلنا على فترة يجب، مهما كلفنا الأمر، أن تخضع للعقل فيها، أدوات القوة الضخمة، التي حصلنا عليها بالسيطرة العلمية على المادة، وذلك بالتغلب على الشهوة الجامحة التي تتملك الإنسان، وتدفعه إلى طريق غير طريق العقل، وبخاصة

¹. وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، كر: ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، ط4، 1987، ص69.

². نعيمة إدريس، أزمة المسيحية، مرجع سابق، ص254253.

وجوده الجماعي". فإذا كان العلم يهتم بالوسائل، فإن مجال الغيبات لا يتعلق بالعلم بل يتعلق بالحكمة والإيمان. ولن يتحقق سلام أو حرية أو كرامة في عالم الغد، ما دام العلم والحكمة لا يتفقان. ويقول مارتان: "لقد انقضى عهد كنا نتوقع فيه أن يحل العلم المشكلات الخلقية والميتافيزيقية والدينية أو أن يستغني عنها. حينئذ كنا نعتمد على العلماء لكي يُقيموا في يوم من الأيام السلطة الروحية التي تفقد البشرية، نحو الأوجه اليانعة من التقدم الذي لا بد منه". فالعصر الذي بدأ مع النهضة الأوربية وآمال التنوير المشرقة، وطاقت الثورات العلمية والصناعية والسياسية المتفجرة، هذا العصر كما يقول ديفيد وولش (في كتابه عصر ما بعد الإيديولوجيا) قد تحول: "إلى الرعب والفراغ في القرن العشرين، والتناقض الحاد، حتى تركنا نتساءل، إذا كان هناك حقا أي صلة بين تلك التطورات أم لا توجد؟ هل هناك صلة بين بشير نجاح التقدم في الكون، وواقع الفشل الإنساني المتواصل؟، وبين رؤية عالم جديد شجاع، والاعتراف بالنفقات الروحية المذهلة؟"¹

وهذا برتراند راسل قسم عناصر الحياة ثلاثة: الغريزة، والعقل، والروح. واعتبر أن الحضارة الغربية اهتمت بالعنصرين الأولين ولم تهتم مطلقا بالروح. ومع أنه بإمكان العقل أن يهدينا لفعل الخير والامتناع عن فعل الشر، فإن عنصر الروح وحده هو الذي يُمكننا من أن نشعر شعورا إنسانيا عاطفيا قلبيا، وأن نُحس بإحساس الآخرين. فإن العقل والغريزة لا يحلان المشكلة؛ ولذلك فإنه لا بد من انسجام العناصر الثلاثة، وتنميتها تنمية قائمة على التناغم حتى تسير الحضارة على طريقها المستقيم. ولذلك يقول محمد حلمي عبد الوهاب: "يبدو أنه لا سبيل إلى علاج المثالب الحضارية الراهنة إلا بفلسفة روحية قيمية، هي الفلسفة التي لا ترى الحضارة هدفا، حضارة الآلة والعلم، بل تجعل المدنية هي الغرض والهدف من كل تحضُر، وتعمل بصدق وإخلاص على تحويل الرقي المادي إلى رقي خُلقي، وتطوير الواقع ليُمسي واثقا بالروح. لقد أصاب الإنسان نصرا على المادة لا يُضارعه نصر، ولكنه يحتاج إلى نصر آخر، نصر أُسمى هو نصر على نفسه وطبيعته".²

¹. المرجع نفسه، ص 256، 263.

². محمد حلمي عبد الوهاب، القيم الاخلاقية وروح العلم، مرجع سابق، ص 1.

وما يلاحظ في الغرب حسب والتر ستيس كما ذكر في كتابه الدين والعقل الحديث، أن الكنائس التي كانت فارغة في العشرينيات والثلاثينيات، قد أصبحت الآن مليئة إلى حد ما. والطلاب أصبحوا الآن أكثر تدينا. وقد يكون هناك بعض الحركات في الشعر والفن التي يبدو أنها تتحدث بنفس النغمة. فما خلفته الحربين العالميتين من وقائع ومآسي كافية لتفسير ازدياد التدين المؤقت. ويقول والترس تيس: "غير أن مثل هذا السبب سلبي فحسب، فهو يقدم إحساسا بالفراغ، وسخطا على فلسفة العصر. وهو بذاته لا يستطيع أن ينتج حركة جديدة. فالحركة العظيمة للروح البشرية تتطلب أفكارا عظيمة تستلهمها. ولا شك أن المذهب الطبيعي بما له من نتيجة في عقم الحياة البشرية، قد أحدث اليأس والإحباط في العالم. وهو السبب العميق للقلق الروحي في العصر الحديث".¹

ويشير ميرسيا الياد الروماني الأصل، إلى أن الضمير الغربي يَشْعُرُ بخوف يتهدده من نهاية كارثية للعالم، قد تُفضي إليها الأسلحة النووية، نتيجة للنزعة المادية وإنكار العالم المتجاوز "عالم الغيب". تعتبر عندهم نهاية جذرية لا يعقبها خلق جديد للعالم. وهذه الروح الأوروبية المتشائمة يجدها ميرسيا الياد في الفنون التشكيلية والأدب والموسيقى المعاصرة، من تغيرات جذرية لأشكالها منذ بداية القرن العشرين، والمتمثل في تدمير اللغة الفنية. هذا التدمير الذي بدأ بالرسم، وانتهى بالمرح العبثي عند أوجين يونسكو². والفنانون في الغالب يُعبرون من خلال أعمالهم على ما يجدونه في مجتمعاتهم من أفكار وأحداث ومظاهر. فكثير من الأعمال الأدبية والفنية المعاصرة جاءت تعبيرا عن روح خائفة وقلقة.

وحالة الانحلال التي دبت في العالم الغربي، جعلت كل تعامل مع الفكر يُصاب بخيبات أمل. [بل إن قوة الفكر لم تعد لها المكانة اللائقة بها، لأنها عُوْضت بقوة المال. فسيطرت النزعة التشاؤمية وعُييت كل المثل العليا. وللعثور على الاتجاه الصحيح وسط الاضطراب الفكري الذي يُعم العالم

¹. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 240239.

². ينظر: شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 180

اليوم، وبالخصوص العالم الغربي، تعالت دعوات غربية اليوم تدعوا إلى نظرة كونية، ذات أساس أخلاقي يُؤلد من التصوف. إلا أن العالم الغربي لم يُمكن التصوف من بلوغ أهدافه في بناء هذه النظرة، لأنه يعيش بينهم عيشة منزوية متقطعة، وأنهم يرونه في الغالب يتعارض مع الأخلاق الفعالة. في حين يرى برجسون أنه ضرورة استدعاء التصوف لإنشاء أخلاق فعالة، تواجه سيطرة أخلاق الإنتاج والمنفعة والنفوذ. لأن هيمنة العقل كأداة للسيطرة والنفوذ لا يمكن أن تصنع الإنسان المطمئن، بل تصنع الإنسان القلق الذي يرى الوجود يبعث على الغثيان حسب تعبير سارتر. وهذه الدعوات الغربية تؤكد أن التصوف هو الذي يضمن العقل الكامل، الذي يسعى دائما لجعل التوازن والاعتدال قائما في ذاته وفي الكون. ليكون هذا العقل قوة إدراك ومعرفة من جهة، وقوة عمل من جهة أخرى. فيجمع بين الأرض والانحناء، والعمل والعلو، والشموخ والرفعة والجمال. ولا يمكن أن يقوم العقل بذلك إلا إذا كان مشبع بالحياة، له إرادته، وماسك بزمام أمره، ومسيطر على الوهم. وكل ذلك يتطلب تصحيح نظرهم السلبية والخطأ تجاه التصوف.¹ ولكن إذا تم تصحيح النظرة السلبية تجاه التصوف، فمن أين يمكن أن يستمد هذا التصوف أساسه ومنهجه وشريعته، إن لم يكن من الدين؟.

ويرى طه عبد الرحمان أنه في الغرب اليوم، دعوى قوية للبحث في موضوع الأخلاق. [فقد تبين في الغرب فشل الخطابات الإيديولوجية الكبرى (الخطاب الماركسي والخطاب التنويري، وغيرها من الخطابات الكبرى والمختلفة في الغرب). وقد تزامن ذلك مع اكتشاف الغرب أن قوة الإنسان، أخذت تَنْقُصُ عليه هو ذاته، وعلى ذُرَيْته من بعده. كما تجلّى ذلك في أسلحة الدمار الشامل، وفي إمكانية تغيير المولدات أو الجينات. فتولد شعور في الغرب خصوصا في النصف الثاني من القرن العشرين، بتهافت الأساسيات والمرجعيات. وبدأت الدعوة تتزايد إلى ضرورة التخليق، حتى قيل: "إما أن يكون القرن الواحد والعشرين قرنا أخلاقيا أو لا يكون". وقد بدأ مع ذلك البحث، الرجوع إلى الدين ومن ذلك محاولة كانط، الذي بحث في الأخلاق فقال بأخلاق الواجب، وجعل الدين تابع للأخلاق وليس العكس. وظهرت محاولات للتوفيق بين العلمانية والدين المسيحي، فهي تفصل بين

¹. نور الدين سافي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 249247.

ما لقيصر وما لله، فقالوا بأن العلمانية وليدة الدين المسيحي، وقالوا أن التوحيد المسيحي ينزه الله عن مشابحة البشر ومشابحة الطبيعة، وينزهه عن التدخل في شؤون البشر والطبيعة. وفي نفس الوقت ظهرت الأخلاقيات التطبيقية (أخلاق الأعمال والمهن، أخلاق الإعلام، أخلاق البيئة... الخ). وأصبح رجال الكنيسة يشاركون في التأسيس لوضع هذه القواعد الأخلاقية في كل مجال¹.

فإذا كان استبعاد الدين ثم الفلسفة من الحياة قد أدى إلى الأزمة الروحية، وقد فشل الاعتماد على العلم لوحده في تحقيق ذلك، وفشلت محاولات استرجاع دور الفلسفة مع العلم، فما هي معالم التجربة الروحية القادر على إشباع الجانب الروحي وحل الأزمة الروحية ومواجهة المادية المعاصرة؟

الفرع الثاني: الجانب الروحي والتجربة الروحية.

مع علم النفس الغربي فشلت كل المحاولات في وضع نظرية علمية شاملة ومتكاملة حسب مالك بدرى، وذلك لأنه أسقط الجانب الروحي وتخلي عنه. وظل هذا العلم في غموض وتيه، فقد اكتفى بالجوانب النفسية والبيولوجية والاجتماعية والحضارية، كمكونات وحيدة للسلوك الإنساني، لسهولة تحديدها مقارنة بالجانب الروحي، الذي رُفض لأنه ينبثق من الجانب الديني. ورغم ذلك فالشواهد الحديثة في تزايد تؤكد على أهمية هذا الجانب.²

وبعد فشل علم النفس بدأ الكلام في العالم الغربي على ضرورة وأهمية المرشد الروحي ليكمل دور المرشد النفسي. ففي سنة 1920 ظهر هذا الأمر في أمريكا، وانتشر بعد ذلك في أوروبا مع بعض الرعاة الهلنديين والألمان الذين كانوا تلاميذ لكارل روجيرز. ودور المرشد الروحي هو أن يحرك في المؤمن مسيرة نضج داخلي، تجعله قادر أن يحيا القيم الدينية والإنسانية، بعمق وامتلاء دائم. ويبدأ كل ذلك بنداء يوجهه الله إلى الإنسان، ويساعده المرشد الروحي على سماع وقراءة ذلك النداء. ويحرك انتباهه ورغبته في أن يكون مسؤولاً وملتزماً في حياته³. وكل ذلك من صميم التجربة الروحية وحيثياتها. وفي هذه الظروف يقول شارل سان بروت في رسالته معركة من أجل القيم الروحية: "من

1. طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 102. 104.

2. ينظر: مالك بدرى، التفكير من المشاهدة الى الشهود، مرجع سابق، ص 2423.

3. بيشوى راغب، الاستشارة النفسية والاستشارة الروحية، دار الثقافة، القاهرة، ط 1، 2001، ص 27.

المهم أن نُسجل حيوية الإسلام التي توفق بشكل متناغم بين الديني والدنيوي. ومن ثم يُمكننا أن نتصور أن الإسلام أضحي أحد الدعائم الأساسية لإرساء تحالف من أجل القيم الدينية¹. وكثير ما تتم الإشارة إلى الجانب الروحي وما يتعلق به في الفكر الإسلامي، لما لهذه الموضوع من أهمية في الإسلام أكد عليها الوحي. ويذكر المفكر العراقي حسين معن في هذا الإطار [أن الجانب الروحي جوهر شخصية المسلم ومضمونها، وهو الانشداد النفسي والعاطفي والصلة الداخلية للمؤمن بالله تعالى، من حيث الإيمان والحب والإخلاص، وما يُرافق هذه المعاني الثلاثة الرئيسية من خوف، ورجاء، وتواضع... الخ. فالمضمون الداخلي المرتبط بالله تعالى هو الجانب الروحي، وهو الذي يُشكل الأساس الذي يُقوم صرح الشخصية الإسلامية بالكامل. وتصدر عنه عناصرها الأخرى، وسماتها وخصائصها المميزة له عن الناس. وعلاقة الإيمان بالله، والخوف، والرجاء، والتواضع له والإخلاص في العبادة الخارجية من صلاة وصيام وأذكار، هي علاقة تأثير متبادل. يُؤثر المضمون الداخلي للمؤمن على التزامه فينتج عبادة وتفلاً وصياماً وقياماً. وتؤثر العبادة الخارجية فتزيد في الإيمان والحب، والإخلاص، والخوف، والرجاء. وكذلك الحال في الأخلاق والتربية الروحية، هي نتيجة بناء هذه العلاقة الداخلية للمؤمن بالله، وتنميتها، وتحسينها، والحفاظ عليها]².

وفي إطار تحديد نوعية العلاقة بين الجانب الروحي والممارسات العبادية، توجد حسب حسين معن فكرتان خاطئتان هما: (1) الفكرة التي تؤكد على أن الممارسات العبادية هي كل شيء. وأن الجانب الروحي إنما هو الممارسات العبادية من أذكار ونوافل وتبتلات. 2. الفكرة التي تقطع الصلة بين الجانب الروحي والممارسات العبادية، وتفترض أنه بإمكان الإنسان المؤمن أن تكون لديه الملكة الروحية دون حاجة إلى المستحبات والأذكار وغيرها من الأمور العبادية الخاصة). في حين أن الممارسات العبادية شيء، والجانب الروحي شيء آخر، وإن بينهما صلة وثيقة. وذلك لأن الجانب الروحي إنما هو الارتباط النفسي والروحي بالله تعالى. هذا الارتباط والانشداد الداخلي، الذي يؤدي إلى الورع في الإسلام. وهذا المعنى هو الذي يُعتبر عنصراً من عناصر الشخصية الإسلامية، أو محتواها الحقيقي. وأما العبادة الخارجية فهي ليست المحتوى الحقيقي للشخصية الإسلامية. والإسلام عندما

1. شارل سان بيرون، معركة من أجل القيم الروحية، تر: نسري حام المعروفي، ص56.

2. حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، مرجع سابق، ص46.

يولي العبادة الخارجية من أذكار وصلوات وأدعية... الخ، اهتماماً وتأكيداً، فإنما هو من أجل زيادة الإيمان بالله، وحبه، والإخلاص له، وتمثل ما رسمه الله للإنسان في الحياة، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾¹ بقرة: 381. وتؤكد النصوص هذه الحقيقة، وهي أن المهم إنما هو البناء الداخلي والانشداد النفسي والعاطفي والسلوكي بالله تعالى. بل وتُحذر من الوقوع في خطأ الخلط بين البناء الذاتي والممارسات العبادية. لما لهذا الخلط من آثار عملية وفكرية سيئة، ومن أوضحها التركيز على العبادة والممارسات العبادية، وإهمال المضمون الداخلي والتربوي للإنسان. ومن خلال ما ذكره كثير من الباحثين عن عناصر الجانب الروحي، ومن بينهم حسين معن، عند كلامه حول الروحية الإسلامية، يمكن حصر الجانب الروحي في ثلاثة عناصر رئيسية¹:

1. الوعي الإيماني: ويعني هنا المدركات الذهنية التي تتمتع بالاستحضار المستمر، والمعاشية الدائمة من قبل الإنسان المؤمن، كالإيمان بالله تعالى، واليوم الآخر والشعور بالحركة التاريخية، ووحدة المسيرة البشرية .. الخ
 2. الوجدان: ويشمل العواطف كحب الله تعالى، وحب الناس والانفعالات، كالرجاء، والخوف من الله، والغضب له.
 3. الإرادة، والإخلاص: أو الدافع الديني في شخصية الإنسان، الذي يُنظم حركة هذه الشخصية وتصرفاتها، ويُعتبر الجهاز الحاكم فيها.
- فالجانب الروحي في شخصية الإنسان المسلم يتمثل في مجموعة من العناصر النفسية الداخلية المنشدة إلى الله تعالى والمرتبطة به، من بصائر وعواطف، وإرادة. والجانب الروحي يتشكل من الإيمان بالله تعالى، والاطمئنان له، والخوف منه، ورجاؤك فيه، وحبه، وحب المؤمنين، والإخلاص والصبر، والزهد، وأمثال ذلك من المعاني. أما الصلاة وتلاوة القرآن الكريم، وذكر الله وغيرها من العبادات فهي وسائل التربية الروحية والإعداد الروحي، وليست هي في ذاتها عناصر روحية. ويرى حسين معن أن بناء الجانب الروحي، والتربية الروحية لا تتم بالشكل الصحيح إلا بشروط ثلاثة²:

1. المرجع السابق، ص 89، 94، 88.

2. المرجع السابق، ص 286، 284.

1- الشرط التكويني: وهو وجود قوانين نفسية تحكم العلاقة بين الجانب الروحي والصلة النفسية بالله، وبين مجموعة من المواقف والأعمال يمكن من خلالها أداء هذه الأعمال. وعلى أساس الترابط الموجود بين الفعل، والجانب الروحي، يتم تنمية هذا الجانب، وتكوين الصلة الداخلية بالله تعالى. وقد تكفل الله سبحانه بهذا الشرط في النظام التكويني للأشياء، ويكشف القرآن في آيات متعددة عن الكثير من هذه القوانين النفسية، والارتباطات الموجودة بين أجهزة الشخصية الإنسانية (العقل والقلب والروح والجوارح). ويُقيم القرآن على أساس كل ذلك نظامه التربوي.

2- الشرط التشريعي: وهو وضوح الوسائل والمواقف التي تؤدي إلى تلك النتائج النفسية، بحكم القانون النفسي المغروس فطرياً والمودع في جهاز التكوين البشري. وقد قام الإسلام بذلك فحدد الكثير من وسائل التنمية الروحية، وتكوين الانشداد الداخلي بالله (العبادات المفروضة والمستحبة، والقربات والطاعات وأعمال الخير...).

3- المبادرة الفردية والمعاناة، في اتباع هذا الخط وتبني هذه الوسائل، وانتهاجها. فهذا الشرط كما هو واضح من مهمات الفرد نفسه. وليس من مهمات الإنسان المسلم أن يستحدث أساليب للتربية الروحية ووسائل عبادة من عنده، بل لا ينبغي ذلك بعد أن وضح الإسلام الطريق، ورسم المعالم في هذا الميدان. وقد يؤدي استحداث هذه الوسائل والأساليب إلى شكل من أشكال الابتداع في الدين، وبالتالي الانحراف عن الأهداف الإسلامية للتربية الروحية، كالذي حدث في التصوف.

وفي الفكر المسيحي نجد التحذير من مشكلة المادية وتألّيها، وتأكيد على الجانب الروحي ودوره الإيجابي. ومن ذلك ما قاله جورج منزر يذي في كتابه الأخلاق المسيحية: "من أن الناس عادة يصفون كل ما يسد حاجتهم ورغبتهم بأنه شيء صالح. والمواجهة المستقلة لخيرات العالم دون البحث عن مصدرها، أي عن الله، يُنمي المادية. أما تأليه الخيرات فيُنمي الوثنية. فالوثنية والمادية ظاهرتان تتغيران وتبدلان في الوجهة فقط. وبخلاف ذلك تتحقق النظرة المسيحية إلى العالم، بالارتفاع من الحسيات إلى اللاحسيات، ومن المخلوقات إلى اللامخلوقات، ومن الفانيات إلى الخالدات. في هذا الإطار نواجه جمال الأرضيات كوسيلة للارتفاع والنمو (...). وللوصول إلى هذه الغاية لا بد من تحقيق شيئين: إرادة الإنسان ومساعدة الله. (...) وعندما يؤمن الإنسان بالله ويواجه العالم في ضوء الإيمان، تأخذ الأشياء معنى إيجابياً، حتى لو ظهرت مزعجة ومؤذية. وعندما يتعد

الإنسان عن الله ويجابه العالم من مركزية أنه تأخذ الأمور معنى سلبياً، حتى لو اتصفت بأنها خيرة خيرة ونافعة. فالخير لا يُحدد تحديداً جامداً، إنما دينامياً. والمشاركة في الخير هي جوهر الفضيلة¹.

ويؤكد المسيحي أن هناك جانباً آخر للطبيعة البشرية متجاوزاً للطبيعة/المادة، وغير خاضع لقوانينها ومقصوراً على عالم الإنسان فهو مرتبط بإنسانيته. [هذا الجانب يُعبّر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة، من بينها نشاط الإنسان الحضاري كالاتحاد الإنساني، الحس الخلقى، الحس الجمالي والحس الديني. ومن المظاهر الأخرى لهذا الجانب أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يُسمى العِلل الأولى، وهو لا يكتفي أبداً بما هو كائن وبما هو معطى ولا يرضى بسطح الأشياء، فهو دائم النظر والتدبر والبحث، يبحث فيما وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي ينسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون. وكلها تساؤلات تجد أصلها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري، ولذا سُمي الإنسان الحيوان الميتافيزيقي. والإنسان كائن واعٍ بذاته وبالكون، قادر على تجاوز ذاته وعالم الطبيعة/المادة. وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب رؤيته. وهو كائن صاحب إرادة حرة على الرغم من الحدود الطبيعية والتاريخية التي تُحدده. والحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته، فإن الإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثره وفشله في محاولاته). فالتاريخ تعبير عن إثبات الإنسان لحرية وفعله في الزمان والمكان. وهو كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعي/المادي، الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وخرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طوّر نسقاً من المعاني الداخلية والرموز التي يُدرك من خلالها الواقع².

ويؤكد العقاد على أن رياضة النفس اللوامة ضرورية لرياضة الجسد، وأكبر ما يلقاه الناس في العصر الحاضر، إنما هو إفلات زمام الإنسان العصري من يده، ولا غني له يوماً عن ذلك الزمام. ولا

1. جورج منزر يذني، الأخلاق المسيحية، تر الأب ميشال نجم، ص 3635.

2. المسيحي، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 14.13.

غنى له في سياسية جسده، عن بعض الحرمان باختياره وعن بعض الشدة برضاه، وأحرى بأن يكون ذلك شأنه في سياسة نفسه. ويرى العقاد أن في التصوف حرية للضمير، التي يسمو إليها الإنسان كلما أثر لنفسه الإيمان بالله، على الحب والمعرفة ولم يقنع بحظ الثواب والعقاب. لأن الإسلام يأبى له الرهبانية التي اعتصم بها أناس في العهد القديم، ولا يرضى له بعض المذاهب الوجودية في عصره الحاضر. والتي يلجأ إليها الفرد كلما اشتد عليه طغيان العُرف الاجتماعي، منطلقاً من قيوده تارة إلى الإباحية وتارة إلى عزلة الوجدان¹. فالعقاد يؤكد على ضرورة الأساس الديني للتجربة الصوفية الروحية، حتى لا تحيد عن الهدف المرجو منها.

ويمكن تعريف التجربة الروحية بأنها تجربة ذاتية، تسعى إلى الصلة بالخالق، ولا يتم ذلك إلا بمعرفته. ولذلك كانت التجربة الروحية تجربة البحث، لمعرفة حقيقة الله وكل ما خلق. والسعي وراء يقين تطمئن إليه القلوب، فتمتلئ محبة بخالقها. فالروحانية هي صلة الروح بربها، وهي نتيجة للمحبة المرتبطة بالمعرفة، هذه المعرفة التي هي مجموعة العمليات النفسية مجتمعة، لا يكفي فيها التعبير باللسان، بل يجب أن يتضح معناها ويطمئن لها القلب. عندها وبكل إرادة سيعمل القلب واللسان، وكل الجوارح ستعمل للسمو بالروح. وكل ذلك سيدفعها للعمل والإنتاج². والمعرفة تحتاج إلى العلم، إلا أن الإيمان بالغيب ومعرفته قد يتطلب أساس من الأدلة الفلسفية والعقلية. أما المحبة فتتطلب مُمارسة وتجربة مؤطرة بالدين. وبذلك يمكن الوصول إلى تجربة روحية، تُمكن الإنسان من تحقيق ذاته، وبناء شخصية متكاملة.

والمعرفة في التجربة الروحية تقودنا للكلام عن الجانب الفلسفي فيها، والذي يكمن في الحديث عن الإلهام كمصدر من مصادر المعرفة. ويلاحظ محمد إقبال (في كتابه تجديد الفكر الديني) أن هذا الحديث لن ينقلنا في واقع الأمر من مجال الفلسفة إلى مجال آخر، فنحن في مجال تجربة بشرية. [وإذا ساغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية، بالبحث عندما تكون هذه التجربة

¹. العقاد، التفكر فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 120.119.

². عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر التاسعة لميلاد الغزالي، ص 368.

حسية أو عقلية، فليس هناك ما يبرر رفض الفلسفة لها بادئ ذي بدء عندما تكون تجربة روحية. ولا شك أن الإلهام تجربة روحية واقعية، وعلى الرغم من أن الإلهام لا يمكن أن يكون مصدرا عاما للمعرفة، إلا أن الفلسفة باعتبارها تنظر في الحقيقة الواقعية في شمولها، لا يجوز لها أن تتجاهل أي أمر من أمور الحقيقة الواقعية، حتى وإن بدت للوهلة الأولى أمراً عسير المنال أو صعب التحقيق. وبالتالي لا يجوز للفلسفة أن تتجاهل التجربة الروحية. ويؤكد محمد إقبال أنه إذا كانت المعرفة الإلهمية تعتمد على القلب، فلا ينبغي أن نُعد القلب قوة خاصة خفية، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة، ليس للحس أي دخل فيه. وإذا كانت رياضة القلب تُوصف بأنها روحانية أو صوفية أو أنها من خوارق الطبيعة، فإن ذلك لا يعني التقليل من شأنها من حيث هي تجربة. فقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها. كما تَدُلنا على ذلك الكتب السماوية المنزلّة، والمؤلفات الصوفية للجنس البشري. فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهما من الأوهام. وليس هناك ما يبرر تقبلنا للمستوى العادي للتجربة الإنسانية باعتبارها حقيقة واقعية، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية. فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قُدْرَتها على التوصل إلى المعرفة¹.

ويشير المستشرق دي بور² إلى أهمية الإشراف الإلهي أو الإلهام، أو ما يسميه المسلم الهداية الربانية في الحقائق الدينية والعقيدة فيقول: "لما كانت العقيدة الدينية يجب أن تبلغ أسمى درجات اليقين، فقد تساءل الناس في أمرها: أهي معارف ينبغي أن نقدر على التوصل إليها، بالاستنباط من معارف أخرى؟ أم يجب أن تكون بديهيات، أو مبادئ عقلية بينة بنفسها، لا تقبل برهاناً ولا يعوزها مثل هذا البرهان؟ ولكن المبادئ العقلية لا بد وأن يُسلم بها الناس جميعاً متى عرفوها. وبما أنه ليس بين الناس إجماع في أمر العقيدة الدينية (نظراً للاختلاف في أديان الناس) فهي ليست مبادئ عقلية أولية، لأنه لو قيل كذلك لتساءل الناس من أين ينشأ الكفر إذن؟ وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد

¹. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت عباس محمود، دار الهداية، مصر، ط2، 2000، ص24، 33.

². ت ج دي بور: T G Boer (1942.1866) أستاذ الفلسفة في جامعة أمستردام. المستشرقون لنجيب العقيقي، مرجع سابق، ص668.

عن مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا المُعول في الإيمان بعقائد الدين، على نور يُشرق في النفوس من مصدر فوق طور العقل"¹. فدي بور يُشير إلى ضرورة نور الهداية الإلهية الذي يصل للإنسان بنور يشرق في النفوس، فيثبت اليقين ويُثبت الإيمان بعقائد الدين.

وعن الإلهام في العلم نجد أنه من المُسلم به في الأوساط العلمية، أن المنهج العلمي كان محتاجاً لغيره لإحراز تقدمه وانتصاراته. يقول الدكتور كونانت: "أعظم الفروض التمهيدية الكبرى التي جاء بها تاريخ العلم، نشأت نتيجة لعملية ذهنية يُعبر عنها أحياناً بأنها "مسة من العبقرية"، أو "خاطرة ملهمة" أو "ومضة من خيال باهر". وقلما يتبين فيها الناظر أنها كانت نتيجة تمحيص للنتائج كلها أو تحليل منطقي لها". ويقول ألبرت أينشتاين: "إن العصر ذا القيمة الحقيقية هو عصر البديهة". ويقول ليونيل روي: "إن اكتمال البحث قد يكون أحياناً بديلاً كافياً عن الخيال، كما يحدث في البحث الصناعي، ولكن في المستويات العليا للعلم لا يمكن أبداً أن يكون بديلاً كاملاً". ويقول فيليب فرانك: "إن المقدرة التي نحتاجها لكي نحصل على المبادئ العامة للعلم يمكننا أن نسميها الخيال"². فكل هؤلاء يؤكدون على ما يتم تحصيله دون سابق افتراض أو توقع. وهو خارج حدود التجربة العلمية والمنهج العلمي.

أما الإلهام ونظرية الكشف عند ابن تيمية فيبدأ في بيانها بعرض الحديث النبوي الذي يُبين أن في قلب كل مؤمن واعظ يأمره وينهاه بالترغيب والترهيب، مطابقاً لأمر القرآن ونهيه ويقوى أحدهما بالآخر. ويجد ذلك مطابق لتفسير قوله تعالى ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ **النور: ٥٣** فقلب المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسمع فيها بأثر، فإذا سمع بالأثر كان نورا على نور، نور الإيمان في قلبه يطابق نور القرآن، كما أن الميزان العقلي يطابق الكتاب المنزل. ثم يبين ابن تيمية أن الإلهام في القلب يشمل الاعتقاد والعلم والضم، كما يشمل العمل والحب والإرادة والطلب. فإذا ما وقع في القلب ما هو أرجح وأصوب، ومال إلى أحدهما دون الآخر، فهذا هو الإلهام أو الكشف. ويقول بأنه إذا كانت الأمور الكونية قد تنكشف للعبد المؤمن يقينا أو ضنا، فالأمور الدينية كذلك

¹. يوسف الشاروني، موازن بين آراء الامام الغزالي والقديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المثوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 695.

². ينظر: يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، ج 1، مرجع سابق، ص 38.

فإنه إلى كشفها أحوج، لكن هذا في الغالب يكون كشفاً بدليلاً، وقد يكون بدليلاً ينقذ في قلب المؤمن، ولا يمكنه التعبير عنه، وهذا أحد ما فُسر به معنى الاستحسان.¹

وعلة انحراف العقل الإنساني حسب أبو يعرب المرزوقي، هو انفصام التجريبتين أو فصلهما: التجربة الفلسفية العلمية والتجربة الدينية الصوفية. أما اجتماعهما فيعطي التجربة الروحية الاستخلافية، وهي التجربة التي يمكن لها أن تجمع بين غاية عبادة الإنسان لله، وغاية استخلاف الله في الأرض. وهذه التجربة الروحية لا تتحقق من دون توفر شروطها كاملة. ولذلك وجب تجاوز المقابلة بين الشروط الأدوات (وهي ثمرات التجربة الفلسفية العلمية) والشروط الغايات (وهي ثمرات التجربة الدينية الصوفية) والإسلام يفقد معناه بمجرد المقابلة بين التجريبتين. فالتجربة الدينية الصوفية المنفصلة عن التجربة الفلسفية العلمية، تعود بنا إلى الروحانية النافية للعالم الطبيعي، الذي لا ندركه ولا نستطيع له تسخيراً من دون التجربة الفلسفية العلمية. والتجربة الفلسفية العلمية النافية للتجربة الدينية الصوفية، تعود بنا إلى المادية النافية للعالم الشرعي (من الشريعة الإسلامية)، الذي لا ندركه ولا نستطيع الارتفاع إليه إلا بالتجربة الدينية الصوفية². وللجمع بين التجريبتين وتحقيق التجربة الروحية الاستخلافية لا بد من المفهوم الواقعي الإلهي في نظرة الإنسان للوجود وللحياة قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾³ ٢٦١. للجمع بين غايتي عبادة

الله واستخلافه في الأرض. والموازنة بين روحانية مؤثر في الواقع ومادية ملتزمة بالشريعة.

فإذا حدث الفصل بين التجريبتين (الدينية الصوفية والفلسفية العلمية) فإنه لا بُدَّ من محاولات الوصل الوهيمية في بناء تجربة روحية استخلافية، هذه المحاولات حددها أبو يعرب المرزوقي، في خمسة حالات: (1) الوصل بين الدين والفلسفة. 2 الوصل بين العلم والتصوف. 3 الوصل بين الدين

1. أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مج10، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 2004، ص477.475.

2. أبو يعرب المرزوقي، الروحانية الاستخلافية، إسلامية المعرفة، سنة رابعة، ع13، ص81 (ه).

والعلم. 4. الوصل بين الفلسفة والتصوف. 5. وصل كل منها مع نفسه، مستغنية عن البقية، كما حدث مع فلسفة هيغل). وقد يتم الفصل داخل التجربة الواحدة. وآثار ذلك الفصل هي¹:

1. الفصل بين الدين والتجربة الصوفية (فتتحول الحياة إلى نظام فقهي جامد من الأوامر والنواهي الخارجية، وهو ما حاربه أبو حامد الغزالي).

2. الفصل بين التجربة الصوفية والدين (فتتحول الحياة إلى فوضى الوهم والتراخي، وهروب من الوجود الخارجي، وهو ما يرفضه الإسلام).

3. الفصل بين الفلسفة والتجربة العلمية، فتنتج حياة علمية باطنية خاوية وميتة. وتتحول إلى تشريع وهمي للتاريخ العلمي (كما فعل هيدجر، أو الفكر الكلامي المتفلسف).

4. العلم دون فلسفة، أو الحياة العقلية الخارجية الغير متحققة في الوجود العقلي الباطني والنفسي.

وقد نتج عن الفصل بين التجريبتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية، نتائج وخيمة كما يقول أبو يعرب المرزوقي، ظهرت في عدة مستويات: كالفصل بين الروح والجسد نفسياً، والفصل بين العقلي والمادي نظرياً، والفصل بين الديني والسياسي عملياً، والفصل بين الواقعي والقيمي فلسفياً، والفصل بين الدنيوي والأخروي دينياً². وكل إنسان سيجد نفسه عند المفترق بين حقيقتين: الحقيقة المادية والحقيقة الروحانية. وبالذات في نقطة تلتقي فيها المادية بالروحانية. فله جانب يعيش به في عالم الحيوان، والجانب الآخر يسمو به في عوالم الروح. وعليه فإنه بإمكانه أن يعيش حياة مادية بحتة يتمثل فيها بالحيوان، أو حياة يسمو بها عن الطبيعة الحيوانية ليَلجَ بها عوالم الروح. هذا الخيار إنما هو لباب حُرَيْتنا وجوهرها. فالإنسان مخلوق منحه الله القدرة على اكتساب المعرفة ومَلَكة المحبة وموهبة الإرادة. فمن سلك طريق الحياة الروحانية وجعلها نَهجاً للحياة، فإن خياراته ستوجهها الفضائل الروحانية. فيُوجه المعرفة لتأسيس السلام، ولا يُسخرها لشن الحروب. ويُسخر طاقاته في المحبة

¹. المرجع نفسه، ص 8281.

². ينظر: أبو يعرب المرزوقي، الروحانية الاستخلافية، مرجع سابق، ص 93.

ويُجذب لها، ويُطوع إرادته في العمل لأجل ذلك. وهذا ينسحب على الخيارات الأخرى من قبيل الصدق والأمانة والعدالة والشفقة والتعاون والحُسن والجمال والتواضع والخدمة، وجميع الفضائل الروحانية الأخرى. وفي إطار الممارسة الدينية وموقف الإنسان منها وموقفه من الوحي كذلك، ميز طه عبد الرحمان ثلاث عقلانيات¹:

1 . العقلانية المُجردة: وهي ليست مجردة من المحسوسات ولكنها مجردة من الممارسة العملية، وخصوصا الممارسة الدينية والعمل الشرعي. وليس لهذه العقلانية يقين في نفع المقاصد والقيم المختارة ولا في نجاعة الوسائل المستعملة. وهذا حال العقلانية الحديثة، التي تكتفي بتحكيم مبدأ الإجرائية.

2 . العقلانية المُسدّدة: يكون صاحبها قد حصّل اليقين في نفع القيم، ولكنه لم يُحصل اليقين في نجاعة الوسائل المستعملة لتحصيل تلك القيم والمقاصد. وهي مُسدّدة لأنه أخذ قيمه من نصوص الوحي، إلا أنه تعثر في اختيار الوسائل، فقد ظن أن اختيارها موافق لنصوص الوحي، إلا أنه اقتبس ظاهرها وفاته جوهرها.

3 . العقلانية المؤيَّدة: يكون صاحبها قد حصّل اليقين في نفع القيم والمقاصد ونجاعة الوسائل كذلك من نصوص الوحي.

ومن ثمار التجربة الروحية التي تجمع بين التجربة العلمية (العلم والفلسفة) والتجربة العملية (الدينية الصوفية) يُشير طه عبد الرحمان إلى الثمار الآتية²:

1. تُوسّع المعارف وتزيد في المدارك وتنمي وتُثري المعارف المكتسبة عن طريق العقل الجرد المحدود.
2. وإذا كانت التجربة العلمية (المنطقية)، تنقل الإنسان من الشعور بالذات إلى الشعور بالآخر وهو هنا الآخر القومي والشعور بالانتماء للأمة. فإن التجربة العملية تنقل الإنسان من الشعور بالذات إلى الشعور بالآخر الكوني، أي الشعور بالانتماء إلى الوجود.

¹ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 48.

² المرجع السابق، ص 21.19.

3. الانتقال من مستوى القيم الأخلاقية (وهي ثمرة التجربة العلمية المنطقية المقيدة بالعقل المجرد) إلى مستوى القيم الجمالية (وهي ثمرة التجربة الروحية المتكاملة). ومن ثم تحصيل مُتعة التجربة ولذة الإيمان، الذي ينتقل من إيمان الكلفة والمشقة والثقل، إلى إيمان المحبة والحلاوة والخفة. عن أنس قال: قال النَّبِيُّ ﷺ: « حُبَّ إِلَيَّ النِّسَاءِ وَالطَّيِّبِ وَجَعَلَ قِرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ »¹

4. إدراك الأسرار الإيمانية في الكون، من تسبيح المخلوقات وسجودها وخشوعها. فالمخلوقات في الكون تُعبر عن إيمانها بالأصوات والحركات والسكنات. وكأن العالم بيت من بيوت الله في ملكوته.

5. وينتقل صاحب التجربة الروحية من علاقة التسلط والتملك والتصرف في الكون، التي تُأججها التجربة العقلية العلمية، إلى علاقة تَعْمِير وتنمية الكون بدافع إرادة الرقة واللطف، ليغدو الكون مسرحاً جمالياً.

ومن خلال هذه التجربة وثمارها، يمكن تفعيل القيم وتحقيق المقاصد، وتجاوز العقلانية الغربية التي انتهت إلى إنكار القيم الروحية. تلك العقلانية التي تشترط للحدثة رفع القدسية ورفع الغيبية ورفع الحاكمية (أي أحكام الشريعة)، حسب رأي طه عبد الرحمان. فالعقلانية المؤيدة يمكنها أن تنقلنا إلى طور أعلى من العقل المجرد، الذي يقف عنده الغرب. ويمكننا عندها استبدال شروط الحدثة الغربية بمقاصد أوسع. فنستبدل نزع القدسية بمقصد تكريم الإنسان، الذي يرفع القدسية عن الاجتهادات التي لم تعد صالحة لسلوك الإنسان، ولا خادمة لوجوده. ونستبدل نزع الغيبية بمقصد توسيع العقل ليفهم الغيب. ونستبدل نزع الحاكمية بمقصد ترسيخ الأخلاق، فالأخلاق ثمار الأحكام. ومع ذلك يمكن الاستفادة من الآليات الإجرائية للعقلانية الغربية لخدمة المقاصد والقيم الحضارية والإنسانية.²

ويجد مالك بدري أن الدارسين لظاهرة التأمل الارتقائي في علم النفس، [يروون أن تركيز الذهن مع التردد المستمر لمعنى إيماني أو لصورة ذهنية لها قيمتها الكبيرة لدى الشخص المتفكر، سيؤدي به حتماً إلى تصور أعمق ومفاهيم جديدة عن الشيء موضع التفكير والتأمل، ويرتقى به إلى أفق أرفع من المعاني

¹. رواه النسائي، سنن النسائي الصغرى، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1986، ج7، ص61، رقم الحديث 3939، قال فيه الألباني حسن صحيح.

². طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 91.90.

والتصورات التي لم يكن ليدركها بسبب الحياة العادية والألفة والإدراك الحسي الروتيني المحدود. وفي تجربة التأمل والتفكير إحساس مبهم بالسعادة والاستقرار النفسي، والصفاء الذهني والشعور الغامر بصلة المتأمل "غير المسلم" الحميمة بكل الموجودات في الكون، وكأنه مغترب رجع إلى أهله، هو إحساس حقيقي يُركبه البصيص الخافت الذي يجده في التأمل وفي الاسترواح إلى القيم غير المادية التي يتفكر فيها، وربما لأول مرة في حياته. فيرى في ذلك نقلة عظيمة، بالمقارنة لحياته اليومية المظلمة. والمؤمن المتفكر وإن لم يفقه تسبيح الكون، ولكنه يُحسه إحساساً لا يتطرق إليه الشك ويشعر بتلاحم وتناغم تسبيحه مع تسبيح كل المخلوقات، ويزداد هذا الإحساس عمقاً مع مداومة الفكر، حتى يصل إلى قمم روحية سامية، وإلى شعور بالسرور واللذة الروحية، التي لا يُشبهها من نعيم هذه الدنيا شيء، ولا تخطر ببال أولئك الذين يُمارسون التأمل الارتقائي والرياضة الروحية البوذية والهندية¹.

ويتحدث ابن القيم الجوزية عن هذا النعيم الذي تنفتح فيه هموم الدنيا وأمراضها وأعراضها كما يقشع النور الظلام، بقوله: "إن المؤمن المتفكر الذائر يُفتح له باب الأُنس بالخلوة والوحدة في الأماكن الخالية التي تهدأ فيها الأصوات والحركات (...). فإنها تجمع عليه قوى قلبه وإرادته. وتُسَد عليه الأبواب التي تُفرك همه وتُثبّت قلبه (...). ثم يُفتح له باب حلاوة العبادة بحيث لا يكاد يشبع منها، ويجد فيها من اللذة والراحة أضعاف ما كان يجده في لذة اللهو واللعب ونيل الشهوات (...). فإذا استولى عليه هذا الشاهد غطى عليه كثير من هموم الدنيا وما فيها. فهو في وجود والناس في وجود آخر"². فهذه فحوى التجربة الروحية، التي يمكن لكل مؤمن أن يعيشها.

والتجربة الروحية تقودنا إلى الحياة الروحانية، حيث يكون عالم الترقّي والانقطاع وعدم التعلّق بالحياة الدنيا وما فيها من الأشياء، والسمو عن حدود الزمان والمكان، وعن متعلّقات النفس البشرية وشهواتها. والتوجّه نحو الهدف وهو الصلة الدائمة بالله تعالى، بالتأمل والتقييم والانضباط والتخلق والإبداع. والحياة الروحية تدعونا إلى إعادة شاملة لما يجول في خاطرننا من مواقف وتجارب في الحياة. فيها الواقع الموضوعي والتطلع إلى المستقبل البعيد، فيها العبادة والعمل. وهي نَحج في الحياة يعمل على تفحص ما

¹. مالك بدري، التفكير من المشاهدة إلى الشهود، مرجع سابق، ص 54، 61.60.

². ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، تهذيب عبد المنعم العلي العزي، وزارة الأوقاف، الإمارات، ص 32.31.

بقرارة أنفسنا وعلاقتنا الشخصية مع الآخرين وعلاقتنا مع الله سبحانه وتعالى، وهي عملية من شأنها أن تُساعدنا حتماً في التعرّف على الهدف من حياتنا والمعنى الأسمى لوجودنا.

ومن ثمّ يمكن للتجربة الروحية أن تكون الأساس للبديل الصادق الذي يبحث عنه شارل سان بروت عند قوله: "إن الهدف الأخير يتمثل في تقديم بديل صادق، ليس للغرب وإنما للإيديولوجية المسيطرة في الغرب، بمعنى نظام ليبرالي يفوق كونه تقنية اقتصادية، بل يُعد تصوراً شاملاً يركز على الاستهلاك والمنفعة وتحقيق الربح. ويتعلق الأمر باقتراح نهضة إنسانية تواجه انحراف عالم يفقد الإدراك، حيث ما فتئت المادية والفردانية والمحاولات المشتركة أو الطائفية تتقدم وتتفشى (...). القضية لم تعد إذن الانقلاب ضد الغرب والنماذج التي يقترحها، ولا البحث على هوية ثلاثية تلهم النماذج"¹. وإنما المطلوب مواجهة المادية وآثارها السلبية التي يعيشها الجميع في واقعنا المعاصر.

والمطلوب كما يقول محمد أبو القاسم حاج حمد، أن نهيئ للحضارة الإنسانية فُدرة التواصل بعلمها إلى مرحلة الصياغة الكونية، التي تتبدى فيها مبادئ الحق في الخلق، فيؤوّل الإنسان هذه المبادئ توظيفاً واعياً وإرادياً في نفس الوقت. فما هو موجود في الطبيعة بحكم الفطرة (من الانفطار والتكوين وهي السنن الكونية) يتحول إلى مبدأ إنساني بحكم الوعي والإرادة. ومهمة القرآن العظيم أن يؤنسن قوانين الفطرة الطبيعية الكونية. وأن يُحيطها بوعي مُتقدم وبتنظيم أدق عبر توظيف الإرادة الإنسانية، بما هو مفهوم في الشرائع الدينية. ومن هنا بالذات تتطور العقلية العلمية المنهجية، ضمن صياغتها الكونية لتبحث في مجالات الوعي والإرادة والأخلاق. وهي أمور اعتبرت الحضارة الغربية (نتيجة عجزها الراهن ومرحلتها الجدلية التفكيكية) تابعة في الماورائيات. ولم تُدرك منها إلا أشكالها المظهرية، لأنها لم تربط منهجية التشيؤ الوظيفي (من الأشياء الموظفة في المطالب البشرية) بمنهجية الخلق الكوني.²

فمنهجية الربط بين الأشياء والأحداث، بغايات الخلق الإلهية إذا تم ضبطها، في رأي محمد أبو القاسم حاج حمد تكون [هي الحل لحالات الانفصام النفسي وانحراف القيم والسلوك، واستبدال توجهات العواطف في الحب والجماليات والموسيقى والفن. والتوترات المرضية والانحرافات السلوكية داخل كل حضارة،

¹. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 63.

². محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص 244.

لا يجاب عليها قط ولا تعالج إلا ضمن تأطير معالجات علم النفس المختلفة، ارتباطا بمدى الاتساق والانفصام مع منهجية الخلق والتكوين. وهو أمر حسب محمد أبو القاسم حاج حمد، يعجز عنه علم النفس المعاصر، فقد ادخر الله هذا الأمر لمن يعملون على أسلمت علم النفس، وفق هذه القواعد التطبيقية. ويرى أن كل "جعل" في حركة الوجود بما فيها الإنسان عبر صيرورة جدلية منضبطة المنهج، بادئة بدايات ومنتهاية إلى غايات، إنما هو جعل مركب على "خلق". فمنهجية التشؤ التي تتكشف عبر القوانين الطبيعية الوظيفية الشاملة للإنسان، إنما ترتبط بمنهجية الخلق. وتتضمن المنهجيتان المزدوجتان في كل واحد: "الخلق . الجعل" غايات تُسقط نفسها على الحركة الكونية كلها. فإذا أدركنا هذه الازدواجية الكلية الواحدة في منتهاها، أدركنا الحقيقة لا كمقولة تأملية مُعلقة، ولكن كمقولة منهجية ومعرفية. فإذا كانت منهجية الخلق تتضمنها غايات الله من خلق الخلق، فإن منهجية التشؤ تتضمن ذات القوانين الدالة على منهجية الخلق وغاياته¹.

ولتحقيق ما يليق بالإنسانية يؤكد شارل سان بروت أن الحوار البناء والطموح بين الحضارات حاجة ماسة. وهو ما بدأه البابا جون بول الثاني وواصل فيه بونوا السادس عشر، الذي صرح في 25 سبتمبر 2006 أمام سفراء الدول الإسلامية بأنه: "لا يمكن اختزال الحوار بين الديانتين الإسلامية والمسيحية، وكذا الحوار بين الثقافتين في اختيار عابر، بل يُعتبر ضرورة حيوية يتوقف عليها بشكل أساسي مستقبلنا. ففي عالم تطبعه النسبوية بإقصاء أحيانا كثيرة سمو شمولية العقل، فإننا نحتاج بقوة إلى حوار صادق بين الديانات وبين الثقافات، حوار قادر على مساعدتنا على تخطي جميع التوترات في إطار تعاون مثمر. وبالاستمرار فيما شرع فيه سلفي البابا جون بول الثاني، أتمنى بقوة ألا تشهد العلاقات المتينة التي تطورت بين المسيحيين والمسلمين منذ سنوات عدة، استمرارا فحسب وإنما أن تشهد تطورا في ظل حوار صادق ومحترم يركز على تعارف متبادل، يعترف بكل سعادة بالقيم الدينية التي نتقاسمها، التي وبكل أمانة تحترم الاختلافات". ثم يقول شارل بروت أنه في الوضع الذي يشهده العالم اليوم، لا بد من أن يلتزم المسيحيون والمسلمون معا بالمسؤولية لمواجهة التحديات العديدة التي تعرفها الإنسانية. وهو يُشير إلى أنه عقب اللقاء التاريخي الذي عُقد في 6 نوفمبر 2007 بين البابا والملك عبد الله (المملكة العربية السعودية)،

¹. المرجع السابق، ص 253252.

صرح الملك عبد الله قائلًا: "لقد ولى الزمن الذي كانت تتصارع فيه الديانات، إنه زمن يجب أن تخوض فيه الديانات معاً معركة ضد تراجع القيم الأخلاقية والدينية وضد المادية وضد طغيان الفردية". فهذه دعوة للتحالف بين الديانات من أجل قيم حضارية وإنسانية. ويقول شارل بروت أنه في الحقيقة: "أن الأوان لإجماع الديانات التوحيدية الكبيرة لجعل حوار الحضارات حواراً متماسكاً. وحتى لا يغدو هذا الحوار شعاراً، ينبغي أن يأخذ شكلاً ملموساً يتمثل في العمل المشترك لتشييد عالم سيسترد مغزاه الديني (...). ماذا يتبقى من الرجل عندما يفقد إنسانيته، والمبادئ الأخلاقية الثابتة وكل مشروع للحضارة؟. إن العالم يحتاج إلى حضارات قوية وحازمة وقلما ستتواجه بحدة، تلکم الحضارات تحتاج بشكل ملموس إلى التعاون لكي تُرجح كفة الإنسانية أمام الشمولية المستبدة التي تبحث الحضارات"¹.

وفي إطار حوار الحضارات نجد القديس أوغسطين كنموذج لمد جسور الحوار بين الشمال والجنوب، وهو حوار يفرض القبول بالتعددية الثقافية باعتبارها نعمة، كما يفرض البحث عن أصول أو أسس مشتركة. فأوغسطين من حيث إفريقيته، على حد تعبير جوزيف دايس في الملتقى الدولي لأوغسطين في الجزائر سنة 1999م، يُرد أوغسطين الغرب إلى أصول خارج أوروبا، ولا بد أن يجد فيها الأوروبيون تشجيعاً على تغيير نظرهم إلى بلدان المغرب (ومن ثمَّ نظرهم إلى غيرهم). ومن حيث كونيته، يمنح أوغسطين إلى موطنه الأرضي الجزائر (ومن ثم الضفة الجنوبية ولكل العالم) إشعاعاً وتفتيحاً على العالم في نفس الوقت. فأوغسطين نقل تراثاً تلاقت فيه عدة حضارات. ومن حيث هو فيلسوف، يُعلمنا أوغسطين كيف ينبغي على المفكر أن يواصل سعيه بكل تواضع فيقول: "لنبحث بنيتة الوجود، ولنجد بنية المزيد من البحث". كما يحثنا على حب العمل والفهم حبا جما. ومن حيث هو لاهوتي وصوفي، يقول لنا بشأن موقف الإنسان أمام خالقه: "عندما يتعلق الأمر بالله، فإن الفكر أصدق من القول، والواقع أصدق من الفكر". ومن حيث هو رجل وجدان وعواطف يخاطبنا بهذه العبارات الجريئة المليئة بالصدق فيقول: "أحب وافعل ما شئت، فإذا سكت اسكت حبا، وإذا نطقت انطق حبا. وإذا صحت صحت حبا. وإذا صفحت اصفح حبا. اغرس في قلبك بذرة الحب، ولن يخرج من هذه البذرة إلا الخير". إن الذي يُعلمنا الحكمة المتواضعة والحب المحرر هو أيضاً الكاتب أوغسطين الذي نقل إلينا ميثاق السلم، سلم قوامه

¹. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، مرجع سابق، ص 66.65

الألفة والوثام، سلم يغشى الشخص والأسرة والقوم على حد سواء، سلم هو عند أوغسطين "سكينة النظام"، قال عنه أوغسطين: "إن سلم البشر، إنما هو وثام يجمع بينهم في كنف النظام".¹

فكيف كانت تجربة القديس أوغسطين الروحية؟ وهل يمكن أن تكون نموذج تُشع به القيم الحضارية والإنسانية وتُسهم في مواجهة المادية المعاصرة؟.

¹ . جوزيف دايس، حوار الحضارات (ما هي رسائل القديس أوغسطين إلى وطنه وإلى العالم بأسره اليوم؟)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، منشورات المجلي الأعلى الإسلامي، الجزائر، ص37-35.

الفصل الثاني

التجربة الروحية للقديس أوغسطين ومنظومة القيم

المبحث الأول: تعريف بعصر أوغسطين وحياته وفكره

المطلب الأول: عصر أوغسطين.

المطلب الثاني: النشأة والتعليم وتجربة تحقيق الذات.

المطلب الثالث: فكره ومنهجه.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند أوغسطين وتجربة البحث عن الحقيقة (في المانوية ثم في الأفلاطونية

وصولاً إلى المسيحية)

المطلب الأول: أوغسطين والمانوية.

المطلب الثاني: أوغسطين والأفلاطونية.

المطلب الثالث: تجربة أوغسطين المسيحية واتضح الغاية ومعنى الحياة.

المطلب الرابع: نظرية المعرفة عند أوغسطين

لمبحث الثالث: تجربة أوغسطين الرعوية واختياراته العقيدية ومحاربة المخالفين.

المطلب الأول: الروحانية في تجربة أوغسطين الرعوية (العمل الكنسي).

المطلب الثاني: العقائد المسيحية والتجربة الروحية لأوغسطين.

المطلب الثالث: تجربة أوغسطين في محاربة المخالفين.

المبحث الرابع: التجربة الروحية لأوغسطين ومنظومة القيم والأخلاق في واقعنا المعاصر.

المطلب الأول: المبدأ الأخلاقي في تجربة أوغسطين الروحية.

المطلب الثاني: منظومة القيم في تجربة أوغسطين الروحية.

المطلب الثالث: تجربة أوغسطين الروحية وأثرها في اللاهوت المسيحي والواقع الغربي والانساني.

تمهيد:

يعد أوغسطين من كبار مفكري الغرب، فقد كان الكتاب الآخرون لتلك المرحلة وإن عاشوا في الغرب، يمثلون الفكر الإغريقي في المقام الأول. وهم في أعمالهم باحثين في المعرفة العملية أكثر من كونهم ناشرين لها. أما أوغسطين ففي مؤلفاته ومنها الاعترافات، يصب اهتمامه على القضايا الأخلاقية قبل أي شيء آخر. فحبرته الحياتية علمته أن الحقيقة الإلهية يتم العثور عليها عندما يحاول الإنسان أن يعيشها¹. وقد ربط أوغسطين بين الحقيقة والله، فهو يعتبر بأن الفلاسفة رغم اكتشافهم لحقائق جلية ونافعة، إلا أنهم لم يصلوا إلى الحقيقة التامة، لعجز العقل عن إدراكها. فالدين وحده هو الذي يمكنه بلوغها، سواء ما تعلق منها بالله أو بالنفس. أما الأحكام الكلية الضرورية التي تصدر عن الإنسان فهي إشراق من الله. وهو يعتبر أن الله هو المعلم الباطن، وهو النور الذي يُنير كل إنسان آت إلى هذا العالم². إن هذه المعاني وغيرها مما عُرف عن أوغسطين، نابع عن تجربة روحية، وما وصل إليه أوغسطين من خلال نظريته المعرفية.

ورغم أن فكر أوغسطين لا يمكن إدراجه في منظومة محددة، فهو متماثل ويُشكل وحدة. ورغم عدم وجود انفصال لدى أوغسطين بين الفلسفة واللاهوت، فلا نجد في فكره سوى المبادئ الكبرى نفسها مطبقة في كل جزء، لتقديم الحلول اللازمة لأية معضلة. ويستمد فكر أوغسطين هذه الوحدة وهذا التماثل لأن فكره ينبع من تجربته الشخصية³. وهو ما يؤكد كثير من بحثوا في فكر القديس أوغسطين. ففلسفته هي تجربته الشخصية، ولذلك يصعب تصنيفه داخل مذهب واحد. فقد تطورت أفكاره وارتبطت هذه الفلسفة بتاريخه، وقد عاش تفكيره. ومن هنا كان تعدد الوجوه في تأويله وفهمه، وهو تعدد لا يدل على غناه فقط، بل على أن تطوره لا يُؤخذ بعين الاعتبار، إن كان تأويل يأخذه من جانب واحد فقط دون النظرة الكلية إليه. ولذلك فهناك من يعتبره الأب الأول للشخصانية وللوجدانية، وهناك من يتناوله على أنه من بين الإرادانيين (من

¹. يان دوبراتشينسكي، أوربا والمسيحية "الألفية الأولى"، تر: كبرو لحدو، دار الحصاد، دمشق، ط1، 2007، ص107.

². محي الدين عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، الدار العربية للكتاب، ليبيا. تونس، 1983، ص82.

³. أ ه آرسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2009، ص266.

الإرادة) وآخرون يقولون أنه أفلاطوني، أو أفلاطوني مُحدث وغيرها، كل حسب نظرتة إلى تفكيره، هي منظورات واحدية البُعد، تُلقى على عطائه¹. فكل جهة تنسبها إليها، لوزنه ومكانته الكبيرة.

وقد وسم أوغسطين بطابعه أعمال العصر الوسيط، وأحيت روحه الفكر الوسيطي، ومنحه دِفقا ودَفعا غنيين. فشكل لذلك العصر إيديولوجيا هيمنت مدة طويلة جدا، وعقيدة متألّفة القطاعات (لاهوتية، فلسفية، اجتماعية وأخلاقية)، ووجهة نظر ثقافية وفلسفية. كما أقام تركيبة من الفكر القديم والفكر المسيحي، ومزج الثقافة اليونانية واللاتينية بالكتب المقدسة. فظهر بمثابة العالم الذي لا يُضاهى، وقدم للكنيسة النسق النظري لعقائد مثل السقوط والنعمة والتكفير، وهاجم خصومها ودحض أعلى البدع فيها، من بدعة دونات إلى بيلاج فأريوس... الخ. وخط الطريق الذي سلكه بعده المفكرون الدينيون². فما هي حقيقة هذا الرجل وفي أي بيئة (اجتماعية وثقافية وفكرية) نشأ؟

¹. علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983، ص257.

². المرجع نفسه، ص99.

المبحث الأول: تعريف بعصر أوغسطين وحياته وفكره:

المطلب الأول: عصر أوغسطين:

في عصر أوغسطين كانت الإمبراطورية الرومانية مسيطرة على شمال إفريقيا، وذلك منذ 164 ق م إلى غاية 430م. فنشروا فيها لغتهم وآدابهم وحضارتهم وعلومهم. ورغم ذلك حافظ الناس في شمال إفريقيا على هويتهم ولغتهم المنتشر بينهم. هذه المنطقة كانت تنتشر فيها الوثنية والمسيحية معا حتى أن البيت الذي ترعرع فيه أوغسطين كان فيه الأب وثني والأم مسيحية. وكان مجتمعه يهتم كثيرا بالجانب العلمي والثقافي، لأن فيهما ضمان للحياة والمكانة في المجتمع.

ففي حين كانت الإمبراطورية الرومانية تعاني التفكك أمام زحف القبائل الجرمانية وغيرها، وتعاني من جراء ذلك الانهيار الاقتصادي، كانت إفريقيا والموريطانيات (المغرب وما جاورها) قد حافظت على الازدهار الاقتصادي، على الأقل في أرجائها الشمالية، بالرغم من تحرك الشعوب الأمازيغية، واجتياز من كانت من القبائل وراء الليماس، وهو الحد الفاصل بين الحكم الروماني المباشر، ومناطق الجنوب المستقلة عن هذا الحكم. ولكن أهالي البلاد الأصليين لم يبرحوا يفرضون أنفسهم، إما عن طريق العديد من الثورات، وإما عن طريق المواطنة الرومانية، إذ برزت طبقة بورجوازية، خاصة في مدن الداخل مثل (تاغاست، مادوروش، وطبرشيق... الخ. خرج منها الضباط والمُسيرون البلديون، وأهل الأدب والفكر وكبار الأساقفة. وأهم من ذلك ما بدأ يعيشه الشعوب الأمازيغية من بعث كيانات مستقلة ستفرض وجودها خاصة ابتداء من النصف الثاني من القرن الخامس بنوميديا وموريطانيا القيصرية¹. وهذا يدل على أن المجتمع هناك قوي وأصيل.

أما مدينة قرطاج فكانت آنذاك مزدهرة من عدة جوانب، وقد لعبت دورا مهما في تاريخ شمال إفريقيا، عسكريا ومدنيا وتجاريا وفكريا. كانت قرطاج تنافس مدينة روما من حيث التقدم والازدهار الحضاري والعمراني، وفي ميدان العلوم والآداب والصناعة والتجارة. كما أن الطابع التجاري كان غالبا عليها. والطبقة الأرستقراطية هي الحاكمة. كان طابع الترف والبذخ والغنى باديا عليها. فيها العديد من المسارح ودور الملاهي والأندية المختلفة. كما أنها كانت العاصمة الفكرية

¹. ينظر: سعيد دحماني، أوغسطين من تاغست الى هيون، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته"، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2003، ج2، ص245.246.

منطقة شمال إفريقيا. حيث كان يتوافد عليها الطلاب من جميع أطراف بلاد شمال إفريقيا. لطلب العلم والمزيد من المعرفة، لأن التعليم العالي كان متوفرا فيها. من فلسفة ومنطق ومحاماة وعلوم البيان والأدب. كما أن البدع والهرطقات كانت رائجة هناك على اختلاف أنواعها.¹

أما عن المسيحية في شمال إفريقيا، فإنه لا يدري أحد متى وصلت الديانة المسيحية إلى شمال إفريقيا، إلا أن الأدبيات المسيحية، في إطار النوع الأدبي المعروف بمآثر الشهداء، تُشير إلى شهادة شهداء سنة 180م (الإثنا عشر مسيحيا الذين قتلوا بمدينة قرطاجنة). كما أن أوغسطين يُشير إلى أن مسيحيي شمال إفريقيا لم يكونوا مدينين في ذلك إلى كنيسة روما. حتى أن التنظيم الكنسي الذي عرفته إفريقيا في منتصف القرن الثالث، كان أكثر تطور منه في معظم أرجاء الإمبراطورية. فالعامة من المسيحيين فيهم فئة جعلهم الاضطهاد يتمتعون بسمعة كبيرة، وشرف أعظم في إفريقيا منها في أي مكان آخر، ومنهم فئة أخرى يشكلون نوعا من المجلس الاستشاري للأسقف، وهو هيئة ضلت نشطة في عهد أوغسطين. أما فيما يخص رجال الكنيسة، فالأسقف يحضها فيها بأعلى مكانة، والذي اتخذ مع مرور الوقت في قرطاجنة أبهة البطريرك. كما تميز بعقد الكثير من الجامع. لكن السمة الأكثر خصوصية بالنسبة إلى المسيحية في شمال إفريقيا هي نزعتها نحو الاستقلالية. والتي برزت بوضوح عندما أقدمت الكنيسة الرومانية على قبول المرتدين وإعادة تعميدهم، إثر الاضطهاد الذي وقع في عهد ديسيوس (249. 251م) في مقابل الموقف المتشدد للكنيسة الإفريقية. كما تميز تاريخ الكنيسة في شمال إفريقيا أثناء القرن الرابع بالصراع بين الكنيسة الكاثوليكية والفرقة الدوناتية المسيحية². هذا الصراع الذي سيلقى بضالاه على حياة أوغسطين.

كما أن بلاد أوغسطين وخاصة في الفترة المضطربة التي عاش فيها، كانت مهددة بأخطار كبيرة تمثلت من ناحية في تجار العبيد، الذين ما فتئت تتقوى شوكتهم في قلب بلاد أوغسطين ذاتها، وتزيد جُرأتهم في كل مرة، والذين كان يُسميهم بالأفارقة الهمجيين، أي تلك القبائل التي لم تطلها الرومنة ولا المسيحية، وبقيت رابضة على مشارف إفريقيا الرومانية. ومن ناحية أخرى جحافل الوندال الهمجية القادمة من بعيد لاحتلال بلاده، ومدينته قبل وفاته بأشهر، وهم الذين

¹ عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس، Call of Hope، ألمانيا، ط1، 1990، ص54.

² . ينظر: ج كيغين كويل، مفهوم الهوية الشخصية لإفريقيا الشمالية المسيحية في عهد أوغسطين، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته" ج1، مرجع سابق، ص 82.79.

رأهم يحاصرون مدينته، وقد طلب من صديقه بونيفاس وهو بطريك روما مساعدته على صدهم لكن من دون جدوى. وفي هذه الأثناء التي كان أوغسطين يدعو فيها إلى صد الدخلاء، كان أكثر انشغالا بإنقاذ بلده المههدد بالخطر منه بإنقاذ الإمبراطورية المشرفة على الهلاك¹. وهذه من الأدوار الهامة التي قام بها أوغسطين.

المطلب الثاني: مولده ونشأته:

ولد أوريليوس أوغسطينوس (وهو الاسم الروماني لأوغسطين) في 13 نوفمبر 354م بمقاطعة تاغاست (وهي سوق أهراس حاليا) تابعة آنذاك لإمبراطورية الرومانية الكبرى الآخذة في الانهيار، لكنها ماضية في اعتبار نفسها مركز الكون متجاهلة بقية العالم. واسم تاغاست يدل على أنها كانت أرض نوميدية، التي كانت في عهد حنبعل وإلى غاية سقوط قرطاج، مملكة ماسينيسا. ويُبين أبوليو من مدينة مادور جنوب تاغاست (مداوروش حاليا)، أنه نصف نوميدي ونصف جيتولي (وهم الأفارقة الرحل بين شمال إفريقيا إلى واحات شمال صحرائها. أيدوا يوغرطة ضد الروم، إلا أنهم انهزموا في القرن الأخير قبل الميلاد). وقد كان لنوميديا فضل عظيم في مجال الأدب اللاتيني وفي حياة العالم الروماني الفكرية خلال ثلاثة قرون. ويعود أوغسطين إلى عائلة من طبقة بوجوازية متوسطة محلية، أبوه باترسيوس، واسم عائلته أوريليوس يدل على رومنة بالمعنى المدني للكلمة، ويعود تاريخها إلى أوائل القرن الثالث، قبل قرن ونصف من ميلاد أوغسطين. ويحتمل البعض أن يكون من أصول إيطالية استوطنوا بنوميديا. أما والدته مونكا فالأرجح أنها نوميدية الأصل، من وسط شبيه بوسط زوجها. وقد ربطت ابنها بأحوال بلده وبالممارسات المسيحية الاجتماعية². فهذه هي البيئة الشعبية التي عاش فيها أوغسطين.

في زمن أوغسطين كانت الوثنية والمسيحية منتشرتين على نطاق واسع. والبيت الذي نشأ وترعرع فيه أوغسطين كان يجمع الديانتين، حيث كان الوالد باتركس (بترسيوس) وثنيا والأم مونيكاً

¹. سارج لنسال، بين الإفريقية والرومانية"أوغسطين وطريقه إلى العالمية"، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول الفيلسوف

الجزائري القديس أوغسطين"أوغسطينوس، إفريقيا وعالميته"، ج1، مرجع سابق، ص73.72.

². المرجع السابق، ص66.65.

مسيحية، تقية وغيورة لإيمانها، متحمسة لدينها. كان لمونيكا طفل أنجبته بعد أوغسطين، اسمه نافيكس، وطفلة لم يُعرف اسمها. عاشت مونيكا حياة التقوى والطهارة والعفة. كانت مثالية في جميع تصرفاتها وتعاملها مع زوجها. أما باتركس والد أوغسطين، كان وثنيا، حاد الطبع وخشن المعاملة. همه الوحيد هو تعليم ابنه، مضحيا في سبيل ذلك بكل ما يملكه لتحقيق أمنيته. لرغبته الشديدة في أن يصل ابنه إلى أعلى درجة من العلم. وقيل إنه قبل وفاته بقليل اعتنق الدين المسيحي، لكن سلوكه لم يطرأ عليه أي تغيير. وبقي لا يعبى بالدين ولا يُقيم له وزنا طيلة حياته. وقد كان العلم والثقافة العالية في المجتمع الروماني هُما الركيزة الوحيدة لضمان النجاح في الحياة والتصدر في المجتمع. فكان على والدي أوغسطين أن يُدخلا ابنيهما المدرسة الابتدائية في مدينة تاغاست بين سنتي 361. 365م، متوسمين في ابنيهما الخير والنجاح، فبدأ يُعدانه لمستقبل باهر. هذا هو واقع البيت والمجتمع الذي نما فيهما أوغسطين وترعرع. إذ كانا يجمعان كل التناقضات الروحية، الإيمان والكفر، إيمان أم تقية ورعة، حياتها كلها صلاة وتضرع لله الخالق، وأب وثني شرير لا يكثر للدين ولا يهتم من الحياة إلا المجد والثروة. فعاش أوغسطين في صراع مستمر باحثا عن الراحة لنفسه القلقة المضطربة وسط تشابك مع المادة والروح، مع الحياة الزمنية الفانية والحياة الدهرية الخالدة¹. وسيكون لهذا الصراع أثره البالغ على حياة أوغسطين وتجرته الروحية.

زاول أوغسطين دراسته في شبابه بكل من تاغاست ومادور (منطقة مداوروش بسوق أهراس حاليا)، وهناك عاش في محيط محافظ على عاداته المحلية. ثم انتقل إلى قرطاجة لدراسة البلاغة، فخرج منها أستاذا للبلاغة، ثم سافر إلى ميلانو في إيطاليا لتدريس البلاغة (384.386م)، كان يعتبر نفسه حينها بائعا للكلمات إلا أن لهجته النوميديّة كانت تخونه رغم ثقافته الرومانية التي تعلمها مع اللغة اللاتينية، ولذلك فهو روماني - إفريقي. وفي ميلانو قرر اعتناق المسيحية، فتخلى عن كل نشاط دينوي². فكانت هذه المحطة مفصلية، غيرت نمط حياته تغيرا جذريا.

وبالنسبة لذلك المسار الدراسي قضى أوغسطين عاما كاملة متوقفا عن التعليم، بسبب عدم إمكانية والده المادية في تأمين السفر له إلى قرطاجة لمتابعة تعليمه العالي هناك. فقام

¹ عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 43.

² . سارج لنسال، "أوغسطين وطريقه إلى العالمية"، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس

أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته"، مرجع سابق، ج 1، ص 68.

رومانيانوس أحد أثرياء تاغاست بمساعدة والده لإتمام دراسته في العاصمة العلمية قرطاجة. أرسله أبوه إلى قرطاجة ليتقن البيان في السادسة عشرة من عمره، فنبغ بين أقرانه في الخطابة، وحصل فيها على شهادات عليا. وهناك التقى بأصدقاء أشرار، وصار قائداً لهم ويفتخر بالشر، فتحوّلت حياته إلى المسارح والفساد. وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره تعرف على امرأة اتخذها لنفسه خليلية. أحبها حبا جنونيا، فأنجب منها ولدا غير شرعي سماه أديوداتوس. وقد عاشت هذه المرأة مدة أربعة عشر عاما. لم تكن أمه موزكا راضية عن هذه العلاقة، ولا عن حياته التي هوت به إلى الحضيض بسبب بُعده عن شريعة الله واتباعه للأشْرار. فتسلحت الأم الحنون بسلاح الصلاة والتضرع إلى الله من أجل هداية ابنها الضال الذي قاده عمى قلبه وزيعه وطيشه إلى الشر والرذيلة. ففي هذه المدينة الكبيرة الضخمة، تحقق حلم أوغسطين في اغناء فكره بالعلوم، وإشباع نفسه المتعطشة للسوء والشهوة العارمة والمتأججة في أعماقه¹. فكانت له في هذه المدينة تجارب اجتماعية من نوع آخر.

كانت مونيكا كأي أم مسيحية مؤمنة، تطمح بأن ترى ابنها يتحلى بأخلاق حميدة، وحياة طاهرة سامية، وتتوقع بأن يُصبح فلذة كبدها مؤمنا سالكا طريق الإيمان الصالح في الخير والهداية. فلقتته وهو صغير كل ما كانت قادرة عليه، من مبادئ الإيمان بالمسيح التي كانت تعرفها. إلا أن كل تلك التعاليم لم تلج قلبه ولم يكثر لها على الإطلاق، فتاه الفتى وانجرف وراح يسبح مع كل تيار، ولم يُقم وزنا لنصائح أمه وإرشاداتها ولا لتوجيهاتها الحكيمة، الصادرة من قلب ينبض بالحبّة الفيضة والعاطفة الجياشة. إلا أنه اعتبر جميع نصائحها حسب قوله خزعبلات نساء، وأن المسيحية لا تصلح لأمثاله بل للبطاء أمثال أمه. فكان يسخر من تعاليمها وإيمانها المسيحي². فكانت هذه المعرفة الأولية لأوغسطين بالمسيحية، والموقف الذي اتخذته منها في بداية حياته.

ونظرا لطموحات أوغسطين الكبيرة، وقدراته العلمية، أسس في قرطاجة مع أحد أثرياء المدينة معهدا لتدريس الخطابة، فأقبل عليه الطلاب من كل حدب وصوب، وأخذ يلقنهم فن الكلام، وجلهم من عمر التاسعة عشرة. ولم يتقيد بمنهج رسمي، بل كان يتحين الفرص وينظم إلى صفوفهم، خارج أوقات الدرس ليقضي معهم زما، يتناقشون في خلاله مختلف المواضيع. وسرعان ما اكتسب ثقتهم وتقديرهم، وحببوا إليه السفر إلى روما للتدريس (في عام 382م أو عز إليه

¹. عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس (بتصرف)، مرجع سابق، ص 5.4.

². المرجع السابق، ص 6.

أصدقاءه بالسفر إلى روما لينال مجداً وغنى أعظم، فحاولت والدته صده وإذ لم تفجح عزمت على السفر معه. احتال عليها بقوله أنه ذاهب ليودع صديقاً له على السفينة، فسافر تاركاً إياها غارقة في دموعها). ولم يمكث فيها طويلاً، بل راح إلى ميلانو يعلم الخطابة سنة 384م (فقد أرسل حاكم ميلان إلى حاكم روما يطلب أستاذاً في البيان، فبعث إليه أوغسطين)، وقد دبرت له العناية الإلهية الالتقاء بالقديس أمبروسيوس (وهو أمبرواز) أسقف ميلان، الذي شمله بحبه وحنانه، فأحبه أوغسطين وأعجب بعظاته، وكان مداوماً على سماعها (لما فيها من قوة البيان دون اهتمام بالغذاء الروحي الدسم). وعاش الكثير من الكاثوليك فصادف أكثر من واحد، كما حضى بصداقة سمبلشيانوس، الكاهن الشيخ المعروف في المدينة بتقواه وفضيلته، فكفّر أوغسطين بماضيه وأقتنع بضرورة العماد. ثم ما لبث أن عدل عنه حتى نهاية السنة الدراسية، لأنه اعتبره نعمة عظيمة لا توازيها نعمة، إذا ما قبلها المرء وجب عليه الترفع عن كل عيب. أنهى أشغاله المدرسية وراح يستعرض في غزلة تامة في كسييسياكوم، ماضيه المرير المؤلم، وهنالك بعيداً عن العالم، بالصوم والصلاة والتأمل، أعاد النظر في حياته كلها واعتمد. فكان اهتداؤه إلى الكاثوليكية حدثاً صاعقاً في ميلانو¹. فكانت هذه أولى المحطات الروحية الهامة في حياة أوغسطين.

ويُعتبر أوغسطين الأب الوحيد للكنيسة الذي عُرف بأنه كان أباً طبيعياً (لأنه تزوج وأنجب ابناً). كما عاش أوغسطين تجربة الأب المسؤول والمرابي الحنون، فقد كانت له مع ابنه حوارات جميلة وقوية، كانت حوارات بمستوى يُبين رجاحة عقل ابنه. نشر أوغسطين تلك الحوارات ليكون تذكارة له، وأكد على أن كل ما ذكر كمقولات لابنه أديودا هو له، ولا يجب الشك فيها. فقد عاش تجربة الزوج المحب، ورغم أن زواجه كان غير شرعي، إلا أنه استمر فيه ستة عشر عاماً (من 17 إلى سن 33 حين اقتنع بالمسيحية) بل إنه بعد أن طلق تلك المرأة، تجده يتأسف على تلك العلاقة، ولكن قلبه يتمزق من ذلك الطلاق². وهذا ما ميز أوغسطين عن غيره من الأساقفة، فهو يتكلم عن تجربة حقيقية في جوانب الحياة كلها.

¹. أوغسطين، إقرافات القديس أوغسطينوس، تر: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط5، 1996، ص42.

². غولفان ماداك، أوغسطين في أسرته، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، ج 2، مرجع سابق، ص 259257.

ويذهب المؤرخون إلى أنه في سنة 369م عاد أوغسطين من مدوروش إلى تاغاست، ثم غادرها إلى قرطاجة سنة بعد ذلك بغرض إتمام دراساته العليا. فقد كان سفره إلى قرطاجة سنة 370م، وعودته منها كانت سنة 373م، ثم رحل إلى ميلانو ثم روما ما بين سنتي 383 و384م. وبعد محاصرة مدينة هيبون من طرف الوندال سنة 430م، شهد الأسقف أوغسطين ابن نوميديا وركيزة الكنيسة الرومانية وعمره ستة وسبعون سنة، ما خلفه هذا الغزو من ويلات للسكان ولم يلبث أن وافته المنية في شهر أوغسطس من نفس السنة¹. فكان علما من أعلام الفكر الغربي، رغم كونه إفريقي الأصل، وهو ما يجعل من تجربته فرصة لربط بين العالمين الغربي والشرقي.

المطلب الثالث: تعلمه وتجربة أوغسطين لتحقيق الذات.

تحدث أوغسطين عن النظام الدراسي الذي يراه مناسباً، والذي يمكنه أن يرقى بالفرد من الأشياء المحسوسة إلى الأشياء غير المحسوسة في كتابه الاستدراكات فقال: "إنني كنت حريصاً على استعمال الأشياء المحسوسة كمنطلقات أكيدة للوصول بنفسني إلى الأشياء غير المحسوسة، أو لإرشاد الآخرين إليها". وقد ذكر في محاوراته في النظام ولأول مرة، وصفا مفصلاً للبرنامج الدراسي المتصل بالفنون الحرة السبعة: العلوم الثلاثية أو الثلاثية (اختصاراً) وهي النحو والبيان والجدلية. والعلوم الأربعة (الرباعية) وهي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وبعد عودته إلى ميلانو استعداداً لتلقي التعميد، بدأ كذلك في إعداد موسوعة كبيرة حول هذه العلوم السبعة (لم يستطع إتمامها بسبب مهامه الكنسية). وتقوم برامج الفنون السبعة على البرامج التعليمية المعروفة عند قدماء اليونان. وقد عاود برنامج الفنون السبعة الظهور مع النهضة الإفريقية، وكان الراهب ألكوين الأنجلوسكسوني، المكلف بالتربية هو الذي أدرج الثلاثية والرباعية في برنامج مدرسة القصر، فقد رآها نافعة في معرفة الكتاب المقدس. حتى أنه كان يؤكد على استحالة إدراك الحقيقة إلا بفضل

¹. ينظر: منير بوشناق، أوغسطين والإفريقية انطلاقاً من المؤلفات التاريخية والدراسات حول مواقع تاغاست "هيبون وقرطاجة"، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته"، ج1، مرجع سابق، ص170، 167.

سبعة أعمدة أو درجات أو أطوار متمثلة في الفنون السبعة. والفضل يعود إلى هذه الفنون في جعل الفلاسفة أكثر حكمة من الملوك وفقهاء الكنيسة الكاثوليكية، وقدرتهم على دحر الزنادقة¹.

الفرع الأول: دراسته الابتدائية.

كان التعليم آنذاك ينقسم لثلاث مراحل، الأولى تعتبر تمهيدا تُدرس خلاله القراءة والكتابة، أما المرحلة الثانية فكانت إعدادية وتهتم بدراسة الشعر وقواعد البيان واللغة، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التعليم العالي وكانت تختص بدراسة الخطابة والفلسفة. تتلمذ أوغسطين في المرحلة الأولى بمسقط رأسه. وكانت الدراسة قائمة على تعلم اللغة وقواعدها النحوية. وبالرغم من ذكائه وفطنته، فهو يعترف أنه لم يكن يرى في تعلم اللغة فائدة، حتى أنه كان يكره اللغة اليونانية، كما أنه كان يمقت العقوبات التي كان المعلمون يُسممون بها التلاميذ. ويقول أنه كان يُفضل اللعب وارتياح العروض الفنية وأمكنة التسلية.²

التحق أوغسطين بالمدرسة الابتدائية في مدينته تاغاست وتعلم فيها وعن هذه المرحلة الأولى من حياته كتب يقول: "وضعوني في المدرسة، طلبا للعلم، وكنت غبيا فلم أجد لها نفعاً وفضلاً عن ذلك، إن تكاسلت ضربوني وكان كبار القوم يعدون أسلوب الضرب أسلوباً ممتازاً". ورغم ذلك فقد عرف الصلاة صغيراً، وعرف أن هناك إلهاً قديراً يحكم الكون وينصت لطالبيه، فكتب يقول: "ومع ذلك فقد وجدنا أناساً يصلون فأدركنا منهم قدر ما سمحت لنا معرفتك بك أن في الكون شخصاً، وإن خرج عن نطاق حواسنا، قديراً ينصت إلينا ويساعدنا، وعندئذ أخذت صغيراً أصلي لك يا ملجأياً وحماي فحطمت قيود لساني واليك توصلت وابتهلت أنا الصغير، الحقيير"³. فقد حضني أوغسطين بفرصة التعليم والرعاية التربوية في مسقط رأسه.

¹. ميكائيل زلزار، الدورة الأولى للحلقات التحريرية السبع ومكانتها ضمن التنمية الثقافية في العصر الوسيط المسيحي، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، ج 2، مرجع سابق، ص 32، 36، 29.

². سعيد دحماني، أوغسطين من تاغاست إلى هيبون، ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، مرجع سابق، ج 2، ص 248.

³. أوغسطين، الإعترافات، المصدر نفسه، ص 16، 17.

الفرع الثاني: دراسته في مداوروش (بولاية سوق أهراس اليوم)

وحيث أتم مرحلته التعليمية الأولى أرسله أبواه إلى معهد شهير في مدينة مادورا (مداوروش) ليدرس القواعد والبيان والبلاغة. فهو يقول: "وبمجرد الانتهاء من المرحلة الأولى من التعليم أرسلت إلى معهد الآباء الشهير في مدينة مادورا لاستعراض الإجراءات والإبلاغ عنها". لم تكن هذه الفترة توافق مزاج أوغسطين، فكم من مرة يعترف بأنه أُجبر على دراسة العلوم وهو لا يرغبها، وأبى أن يتعلم اللغة اليونانية، وحين عرف ما لقيمة هذه اللغة في دراسة الكتاب المقدس تساءل يوما، لماذا نفرت من اللغة اليونانية وقد باشرت درسها صغيرا؟. أما اللاتينية فقد أحب دراستها وواظب على دراستها وتعلم الكثير عنها ومنها، فدرس آدابها وخاصة أدب شيشرون الخطيب المشهور والمفوه آنذاك. وحين جاء عام 369م كان عاما من الفساد في حياة الشباب أوغسطين، رغما عن كل محاولات أمه لحمايته من الوقوع في برائن الشر والرذيلة. فقلة موارد العائلة أجبرت أوغسطين على التوقف عن الدراسة والعودة إلى تاغاست. فعاش أشهرا بين ذويه، يجر بطالته ولكن أباه الذي كان يريد الأحسن لابنه، وبالرغم من أنه كان مواطنا متوسط الحال، كان يسعى إلى جمع المال الكافي لإرسال ابنه إلى قرطاجنة لمزاولة دراسة أعمق وأطول. وقد تحقق ذلك فعلا¹. فوجد أوغسطين فرصة أخرى هامة لإتمام دراسته، قل ما يحضنها أمثاله.

وفي مداوروش كان للعلم سمعة حسنة. فالأسماء التي اندرجت في البرنامج الدراسي والتي كانت تعود سنة تلو الأخرى كشيرون وتيرنس وفيرجيل وفارون وسواهم، يتعلم منها أوغسطين مقطعات مختارة، مع علم الصرف والنحو وعلم البلاغة. ثم جاء دور المؤلفين المعاصرين لزمته: أوسونيوس وبرودانس وأميان مرسلان. ووجد أوغسطين في دراسة النصوص القديمة من أربعة قرون، مساحات حلم ووعدا منطقيا بالترقي. وكانت غاية هذا الجهد صناعة خطباء الحاضر بلغة الماضي، وبالتالي ممارسة تأثير ما في محيط الأباطرة والاندماج في المجتمع الراقي. وكان باتريسيوس والد أوغسطين يعلم ذلك، لذا كان يعمل في كد لتأمين المستوى الأعلى من الثقافة لابنه.

¹. سعيد دحماني، أوغسطين من تاغاست إلى هيون، مقال في أعمال الملتقى الدولي للقديس لأوغسطين في الجزائر، مرجع سابق، ج2، ص248.

ومن مصادر أوغسطين نجد شيشرون، هذا الأخير لم يكن بالنسبة لأوغسطين أستاذ البلاغة والخطيب البارع فقط، وإنما كانت ثقافته الفلسفية أيضا الأساس الذي بنيت عليه ثقافته الفلسفية. لقد كان شيشرون مرجعا رئيسيا بالنسبة إلى مثقفي القرن الرابع، في المرتبة الثانية بعد فارجيليوس، وكان فكره بمثابة الإنجيل للوثنية اللاتينية. هذان المفكران الكلاسيكيان كان أمبرواز يعرفهما أكثر من غيرهما من المفكرين¹. وقد تأثر أوغسطين كثيرا بأمبرواز واستفاد من بلاغته.

الفرع الثالث: سفر أوغسطين إلى قرطاجة ثم إلى روما وميلانو.

كانت تجمع والدي أوغسطين رغبة في تعليمه، وحين جاءت الفرصة ليكمل تعليمه سافر إلى قرطاجة بالقرب من تونس الحالية، ليتلقى علومه ودراسته العليا، وقد كانت قرطاجة مدينة العلم التي بناها وشيدها الرومان في أفريقيا. وصل أوغسطين إلى قرطاجة في نهاية سنة 370، وعمره 16 عاما. وكانت قرطاجة العاصمة السياسية لإفريقيا، وعاصمة العلم والثقافة والتسليية. وكان أوغسطين في عنفوان مرحلة المراهقة، ويعترف أنه انغمس في إطفاء شهواته. وبالرغم من ذلك فقد كان نجيبا في دراسته، فكان يحتل الرتبة الأولى في مدرسة الفصاحة والبيان. وكان يدرس كتب الفصاحة للحصول على أحسن النتائج.²

لم يستقر أوغسطين في قرطاجة حتى تعرف على فتاة فقيرة صارت له عشيقته، وعاشا معا نحو 14 عاما أنجب خلالها ابن دعاه أديوداتوس (Adeodatus)، كتب يقول عن هذه العلاقة: "اتخذت لي زوجة ولم تكن شرعية، اتخذتها إشباعا لشهوة جامحة ولم يكن لدي سواها وحفظت معها جميع عهودي، ثم تحققت تماما من الفرق بين الميثاق الزوجي المعقود في سبيل إعطاء الحياة وبين ما يرتكز على إشباع اللذة الحيوانية إيلاذا للبنين". ورغم أن هذا الأمر لم يكن غريبا في ذلك العصر، إلا أن والدته رفضت هذه العلاقة وعملت على خلاص ابنها منها. في هذه الفترة انكب

¹ . ميكائيل زلزار، الدورة الأولى للحلقات التحريرية السبع، مقال سابق، ضمن أعمال الملتقى الدولي القديس أوغسطين في الجزائر، ج2، مرجع سابق، ص33.

² . سعيد دهماني، أوغسطين من تاغاسط الى هييون، مقال في أعمال الملتقى الدولي القديس أوغسطين في الجزائر، مرجع سابق، ج2، ص248.

أوغسطين وواظب على درس علومه بشغف ونهم وأبدى رغبته الصادقة للتعلم، وأصبح تواقاً للنجاح والتفوق على أقرانه¹. فقد كانت رغبته في التميز والتفوق كبيرة.

وبعد انتهاء دراسته قرر العودة إلى مسقط رأسه سنة 373 أو 374م، ليُنصب مدرساً للبلاغة. واعترف أوغسطين بفضوله للتنجيم لمدة. أثناء هذه الحقبة ارتبط بصديق طفولة وتقاسما ميول أوغسطين. ولكن صديقه هذا توفي إثر حمى قوية. فتأثر أوغسطين لوفاة صديقه تأثر عميقاً فبكاه وراثاه، فضاقت به الدنيا ولم يعد يحلوا له أي شيء. هذه الأزمة النفسية أدت به إلى الهروب من وطنه إلى قرطاج، وكان ذلك سنة 376. وفي قرطاج تابع امتهانه للتعليم، واستمر في دراسة أمهات الكتب منها كتاب الطبقات لأرسطو، ومؤلفات في الهندسة والموسيقى والأعداد... الخ. وبدأ الكتابة والتأليف². فكانت بداية أوغسطين في ممارسة التعليم والتأليف في قرطاج.

كان أوغسطين في 29 من عمره سنة 383م عندما يئس من تشويش الطلبة، فغادر قرطاج وتوجه إلى روما. وهنا تفاجأ بشيء آخر، كان الطلبة هناك يهربون ولا يدفعون المستحقات المالية لأوغسطين. وكان هناك كرسي شاعر بميلانو في الإقامة الإمبراطورية، حصل عليه أوغسطين وأصبح موظفاً، وهو أعلى منصب في حياته الوظيفية. وقد كان أوغسطين شاب طموح يسعى إلى الشرف، والثروة والزواج، فقد كان يريد أن يحصل على الأقل على منصب حاكم منطقة في البداية، ثم يدخل في نظام مجلس الشيوخ³. فقد وصل أوغسطين إلى أعلى المناصب العلمية، وأصبح قريب من المناصب السياسية. وهي تجارب أخرى تضاف إلى رصيد أوغسطين، والذي سيزهد في كل هذه المناصب بعدما عاش ما فيها من فتن ومحن وحضوض للنفس.

1. أوغسطين، الإعترافات، المقدمة، مصدر سابق، ص2.

2. سعيد دحماني، أوغسطين من تاغاسط الى هيبون، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لاوغسطين "افريقي علمي"، ج2، مرجع سابق، ص 250249.

3. ينظر: غولفان ماداك، أوغسطين في أسرته، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لاوغسطين "افريقي علمي"، ج2، مرجع سابق، ص258.

المطلب الرابع: فكره ومنهجه ومؤلفاته.

الفرع الأول: مصادره الفكرية.

عندما كان أوغسطين ابن ثمان عشرة سنة، اكتشف ميوله الفلسفية عن طريق قراءته لشيشيرون، بعدها بوقت قصير صار مانوياً (وهي ديانة من أصل فارسي، انتشرت في شمال إفريقيا). فقد اعتقد أن الراحة المنشودة وجدها لدى هذه الطائفة من المسيحيين المنشقين، التي أسسها ماني الفارسي منذ بداية القرن الرابع، وقد كانت لها كنيسة مستقلة عقيدتها الصراع بين النور والظلام. وبعدها وقع تحت تأثير الراهب بيلارج صاحب البدعة القائمة على مذهب حرية الاختيار. وفي تعمقه في المانوية والبيلاجية ثم الدوناتية، لم يعثر على جوهر دعوته فحارب تلك البدع بكل ما يملك من نفوذ وسطوة. منذ عام 373م عمل مدرّساً للقواعد والبلاغة في تاغاست ثم في قرطاجنة. انتقل عام 383م إلى روما حيث كان يأمل بحظ أوفر في عمله. في عام 384م ذهب إلى ميلانو حيث نال بمساعدة بعض أصدقائه المانويين، منصب المدرّس الأول لعلم البلاغة. كانت هذه الخبرة في ميلانو إحدى أهم خبرات أوغسطين، التقى هناك بأسقف المدينة أمبروسيوس، وتعلّم منه التفسير المجازي للكتاب المقدس، واكتشف كتابات الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد، وخاصة أفلوطين. كل هذا أسهم في اهتدائه إلى المسيحية. وهكذا صار أوغسطين موعوظاً عام 385 ونال سر المعمودية عن يدي أمبروسيوس عام 387م.¹

وبعد اطلاعه على مصادر وكتابات الأفلاطونية الجديدة، [راوده الشك في تعاليم المانوية وصحتها، كما تغلب على آراء رجال الأكاديمية الجديدة (وهم الشكاك). وقد كانت تعاليم الأفلاطونية المحدثة مساعدا كبيرا في حل الكثير من المشكلات العقلية. فوجد فيها ما يشبع نزعتة العقلية التي تنشأ اليقين وتبغي المعرفة. كما أنها اقتربت به من عتبة الكنيسة المسيحية. فمهدت السبيل للاقتناع بالإيمان المسيحي، مع العلم أن الأفلاطونية المحدثة وحدها لم تشبع جوعه ولم تهدئ من الصراع القائم في داخله. فالصراع القوي بين المادة والروح كان يهزهزا في أعماقه، فلم تعرف روحه المضطربة طعم الراحة والسكينة آنذاك. في ميلانو بدأت حياة أوغسطين بالتحول. من خلال بحثه عن معنى الحياة، بدأ يتعد عن المانوية منذ أن كان في قرطاجنة، خاصة بعد لقاء

¹. أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص 46، 57. وأوغسطينوس والمعمودية، لخدم الرب فادي، مرجع سابق، ص 43.

مخيب مع أحد أقطابها. وقد استمرت هذه التوجهات في ميلانو، إذ ذهبت أمه إليها لإقناعه باعتناق المسيحية، كما كان للقاءه بأمبروز أسقف ميلانو، أثرا كبيرا على هذا التحول. لقد أعجب أوغسطين بشخصية أمبروز وبلاغته، وتأثر من مواعظاته فقرر ترك المانوية، بعدما جربها وعرف خزعبلاتها وأفكارها الشريرة. إلا أنه لم يعتنق المسيحية فورا، بل جرب عدة مذاهب وأصبح متحمسا للأفلاطونية المحدثة. وفي صيف 386، بعد قراءته سيرة القديس أنطونيوس الكبير وتأثره بها قرر اعتناق المسيحية. ترك علم البيان ومنصبه في ميلانو وقرر الدخول في سلك الكهنوت. قام أمبروزيوس بتعميده وتعميد ابنه في عام 387م في ميلانو. عاد إلى أفريقيا عام 388م وقد توفيت أمه وابنه في طريق العودة تاركين إياه دون عائلة. بُعيد عودته إلى تاغاست قام ببيع كل ممتلكاته، ووزعها على الفقراء والكنيسة، وظل يتابع قراءة الكتاب المقدس ويتأمل في الذات الإلهية، ثم أسس دير. وفي عام 391م تم انتخابه قسيسا في إقليم هيبو (وهي مدينة عنابة في الجزائر). وعام 395م تم تعيينه أسقفا مساعدا في هيبو وبقي أسقف هيبو حتى وفاته عام 430م¹. وقد حصل أوغسطين على تلك المكانة نظرا لوزنه العلمي، ومعارفه الواسعة بكل عقائد المذاهب والفرق وغيرها من الفلسفات، التي اطلع على مصادرها.

الفرع الثاني: منهجه وأسلوبه الوعظي.

أوغسطين لم يستفد كما هو الحال لدى أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من تراث فلسفي ضخم. بل كان يعتمد في تفكيره على تجاربه الذاتية منطلقا من القديس بولس بشكل خاص. وكان يُعمل ذهنه في دراسة الأشياء والواقع ونفسه، أكثر من اللجوء للكتب. فتميز بالصفة العيانية (أي المعاينة) في فكره وفي دراسته لتجاربه الداخلية، ولذلك يصعب حصره في نسق مُنهج ومدرسة أو مذهب. وفي الاعترافات يظهر منهجه حيث هناك طريق قادت المؤلف إلى الله، وإلى الحقيقة والسعادة. لقد وصف الكتاب المجري التاريخي لحياته ونفسه في رحلته ومراحل تجاربه. فمنهجه مُركز على فكر إنسان معين، ومتمحور حول حياة رجل محدد هو أوغسطين نفسه. وكل كُتب ومقالات أوغسطين التي تلت، لم تكن سوى ملحقات أو امتداد للاعترافات. فكان عمل ماورائي يصف تجربة داخلية، تجعل مؤلفها المعلم لفلاسفة الوجود. وقد قال فندلباند (وهو باحث غربي

¹ عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 96.

مهتم بفكر القديس أوغسطين): "ليست الاعترافات رحلة روحية فقط، إنها فكرية وأخلاقية"¹. وهو ما ميز منهج أوغسطين الذي يجمع بين المعارف العقلية والحسية والتعبيرات الذوقية كذلك.

كان منهج أوغسطين حكيم في التعامل مع التراث، [فهو يدعو لتمثل ما يمكن تمثله من الثقافة الوثنية، لوضعها في خدمة التراث الجديد وإغنائه. لقد شجبت الوثنيات فيها، والخرافات والكفر والكذب. إلا أنه من جهة أخرى، لم يدعُ لنبذها بل إلى تنقيتها وبث الروح المسيحية فيها، فهي تتقف العقل، وتتيح المعرفة الأكمل للكتب المقدسة، ذلك بفضل احتوائها على الديالكتيك والفلسفة والعلوم اللغوية وغيرها. وهي أيضا تتيح للمسيحيين بحكم تعارضها فيما بينها وتناقضها، وسيلة دحضها وإظهار أخطائها. أما ما فيها من جماليات وحقائق فهي من حق المسيحيين، تماما كما أن أواني الذهب والأمتعة الثمينة التي للمصريين خص الله بها العبرانيين كما ورد في الكتاب المقدس. وكان هو نفسه خير مثال على ذلك، إذ لم يكتف بالدعوة لهضم الثقافة الكلاسيكية، بعد تنقيتها من سمومها الوثنية، وتهديتها وبث الروح المسيحية فيها. إذ ينبغي إعطاء وجه مسيحي أو نزعة إنسانية للثقافة الكلاسيكية. هذا إلى جانب وجوب تمثلها، بل إدماجها إلى أبعد حد في الحياة الدينية. من هنا دعا إلى توجيه دراسة الشعر والتاريخ والعلوم والفلسفة والفن، من الغاية الخاصة بها إلى تمجيد الحقيقة والناموس والجمال الإلهي. كما نبه إلى ضرورة استبدال دراسة الكتب الدنيوية، بدراسة الأسفار المقدسة والمؤلفين الكهنوتيين (لاسيما القديس أمبرواز). فهؤلاء المؤلفون لهم أيضا جولات رائعة في عالم الكتابة، وتفوقوا في التعبير والبيان ومجال الكلام. وبذلك تمكن من تحقيق الاندماج بين الثقافة القديمة والثقافة الجديدة، وبين الثقافة الإنسانية والثقافة الإلهية. وحقق أوغسطين شخصيا ذلك الدمج، وكان مثال المفكر المسيحي الذي صهر بين الحكمتين، وصاغ الحقائق العقائدية بأسلوب أغنته روعة التراث القديم². وبذلك ظهر منهج أوغسطين متميز بين غيره، ممن كتبوا وألفوا في عصره.

ومن مميزات منهج أوغسطين وأسلوبه كونه أول مفكر ركز اهتمامه على الفرد، في حين كانت الدولة مركز اهتمام الفكر في العصور القديمة. وهو ما تؤكد ريتا عوض، التي مثلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في الملتقى الدولي لأوغسطين في الجزائر. وأضافت أنه أول من كتب

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 258257.

². علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 105.

السيرة الذاتية في عمله العظيم الاعترافات، الذي يكشف عن فهم مثير للنفس الإنسانية، جعل البعض يرى في أوغسطين أول عالم نفساني، وربما أعظم عالم نفساني في التاريخ، حتى اعتُبر أنه أول إنسان حديث. وقد كان يذم الاهتمام بالشكل على حساب المضمون، ولذلك انتقد النظام التربوي في زمنه الذي كرس ذلك الأمر.¹

ومن يقرأ "الاعترافات" يجد أن منهج أوغسطين فيه الشكوك واليقينيات وذلك من صميم فكره. فقد أراد أوغسطين لكل من يقرأها أن يرى فيها الرعاية الإلهية ونعمتها. فالاعترافات رسالة مفتوحة ينادي فيها أوغسطين ربه. يؤكد فيها على حاجة كل الإنسان إلى ذلك، وإذا رجع إليه وقت الشدة فلا بد ألا يغفل عنه وقت الرخاء. وفي كتابه "مدينة الله" مسار حياة إنسان، يعيش صراع بين حُبين: حب الذات إلى حد التقديس، وحب الله إلى حد احتقار الذات. ويعتبر هذا الكتاب الأول في فلسفة التاريخ. بيّن فيه تاريخ الإنسانية القائم على النزاع بين الطبيعة الساقطة والنعمة الإلهية. وصراع الإنسان بين رغبات نفسه الدنيوية، وطموحات روحه الأخروية. وقد بيّن أوغسطين المساعي اللازمة لربط المدينة الأرضية للارتقاء بها إلى مدينة سماوية. وكأنه بذلك يؤسس لنظرة واقعية إلهية للوجود.

ومع هذه النظر الواقعية الإلهية تبرز الشمولية في فكر أوغسطين، فعلي زيعور يجد أنه بالنسبة للعقيدة الأوغسطينية فهي لا تخلو من عمق ولا من دقة. وهي وإن لم توضع في مؤلفات خاصة، فلا يعني هذا أنها لا تشكل مذهبا متينا ودقيقا. وفي المقابل فسياسته واسعة المدى، تشمل مشكلات الحياة بكاملها. وهي نظرة على الكون والإنسان لا تنفصل عن الدين، ولا عن الأخلاق، ولا عن الماورائيات². وهذا من صميم النظرة الواقعية الإلهية.

أما عن أسلوبه في الوعظ فيشير عبد السلام لودبي في كتابه صراع أوغسطينوس أن عظاته كانت بسيطة وقصير وواضحة للغاية. وقد كان يستخدم فيها اللغة العامية أثناء خدمته التبعية في الكنيسة، لأن معظم الناس الذين كانوا يستمعون إليه لم يكونوا يعرفون أو يتقنون اللاتينية بل اللغة الفينيقية، لغة المنطقة آنذاك. فكان لكلماته وقع قوي على سامعيه. حتى أصبح

¹. ريتا عوض، رسالة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى الملتقى الدولي الأول حول الفيلسوف الجزائري أوغسطين، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، افريقيته وعالميته"، ج1، ص 57.

². علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 243.

أعظم واعظ في زمانه، وأكبر مدافع ومناضل لرسالة المسيح التي أوّتمن عليها، ولاهوتيا كبيرا، وأسقفا مثاليا ورجل صلاة¹. هذا الأسلوب سيجعل منه الواعظ البليغ والشهير بين رعيته.

ويقوم منهج أوغسطين على قراءة الكتاب المقدس وفهمه، [فأوغسطين يرى أنه مثلما يستطيع كل قارئ للحروف أن يقرأ بنفسه، وليس في حاجة إلى أن يُقرأ له، كذلك يستطيع كل متقبل لمبادئ كتابه، أن يكتشف ما بدا غامضا في الكتاب المقدس بمفرده، دون الاستعانة بالغير. فمثل هذا القارئ في رأي أوغسطين لن تنزل به قدمه إلى السخف حتى يفهم ما جاء في الكتاب المقدس فهما فاسدا. ونظرية أوغسطين التفسيرية هي نظرية وسطية، تحرص على تجنب المغالاة أو التطرف. لا بالفهم الحرفي المخض مثل ما فعل اليهود الذين انغمسوا في شهوات الجسد، ولا بالفهم المجازي المخض الذي عرف عند بعض فلاسفة اليونان الذين غطوا الواقع بغشاء المثل. فنظرية أوغسطين الوسطية تستهدف التمتع بما تُتيحُه، كنظرية تفسيرية مسيحية من الحرية الروحية. ونظرية أوغسطين التفسيرية عبارة عن مستويين: مستوى للكشف أي فهم معنى النص، ومستوى للتفهم أي التحدث إلى الآخرين عن هذا المعنى. وقد يكون انقسام نظرية أوغسطين التفسيرية إلى المستويين المذكورين جاء أصلا بناء على التقسيم الذي اعتمده الرواقيون في ما يخص العالم الداخلي والعالم الخارجي، وهو تقسيم تبناه مفكرون دينيون بدءا بفيلون²، ثم من جاء بعده. غير أن هذا التمييز مستعمل هنا في سياق تأمل عقائدي، يتناول طبيعة المسيح من حيث هو كلمة الله الداخلية، تجسدت في شكل رجل واقعي مادي، بحيث لا نجد لهذا التمييز استعمالا له كنموذج لغوي. ويبين أوغسطين حدود الالتزام الفكري في التعامل مع الكتاب المقدس، حيث يرى أن نمط حياة القارئ أو القس، له وزن أكبر وقدرة أعلى في الإقناع من مهاراته الخطابية، التي يمكن أن يستعاض عنها بالسيره الأخلاقية. ونظرية أوغسطين التفسيرية كما جاءت في كتابه (في العقيدة المسيحية) هي نظرية أممية (أي عالمية) من حيث ادعاؤها اشتمال كل عمل فكري جدير بأن يقوم

¹ عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 9.

² فيلون يهودي وهو كاتب يوناني وفيلسوف ومتصوف من رواد الأفلاطونية الحديثة، ولد بالإسكندرية 20 ق م. معجم الفلاسفة لطريشني، مرجع سابق، ص 490...

به المسيحي. لكنها أومية كذلك من حيث الغايات التي تصبوا إليها، بالمعنيين أي بوصفها "هدفاً" و"هدفاً" وتدرجها في سياق أخلاقي أخروي¹.

ويظهر في كتابات أوغسطين براعة في استخدام منهج التأويل، [هذا المنهج الذي استعاره الفكر المسيحي من الفكر اليهودي. وكان أول من استخدم هذا المنهج هو مؤلف مجهول وضع سفراً من الأسفار المنحولة التي تنسب إلى الملك سليمان. ويغلب الظن أن هذا المؤلف هو يهودي سكندري عاش في أحد القرنين السابقين على ميلاد المسيح. واستخدمه من بعده الفيلسوف اليهودي السكندري الشهير فيلون الذي عاش في القرن الأول الميلادي. أما أول من استخدم هذا المنهج في المسيحية، مستعيراً إياه من التراث اليهودي فهو القديس بولس. وفي القرن الثالث الميلادي استخدم أوريجين (ت251م) هذا المنهج بشكل أوسع نطاقاً مع جنوحه للفلسفة، وأخذ عنه القديس أمبرواز في القرن الرابع. وكان أمبرواز الذي أخذ عنه أوغسطين منهج التأويل، أسقفاً ملهماً وعبرية عملية في المقام الأول، نجح نجاحاً باهراً في تطبيق منهج التأويل، الذي أخذه بدوره عن فيلون اليهودي وأوريجين المسيحي. فقد انطلق أمبرواز من مبدأ أن للكتاب المقدس معنيين، معنى حرفي وآخر روحي باطني. ولذا فهو يضفي طابع روحي على شخصيات الكتاب المقدس وحياتهم. أما أوغسطين فقد نجح في تحقيق مزيد من المكاسب بمنهج التأويل هذا، الذي أخذه عن أستاذه أمبرواز. فلم يعد هدفه تبرير النسخ في الكتاب المقدس فحسب، بل ذهب به إلى تفسير كل تاريخ البشرية فجعله يتمحور حول التجسد².

وقد كان منهج أوغسطين بعد اعتناقه المسيحية الاعتماد الدائم على الكتاب المقدس ودراسة ما جاء فيه، بقلب مفتوح فهو يراه كتاب الكتب، وأسمى من جميع كتب الفلاسفة، ويحل محلها جميعاً ويغني عنها. رآه كتاباً من صنع الله نفسه، وأن روح القدس أملاه كلمة كلمة، وبذلك فهو لا يحوي أي خطأ. ومع كل ذلك التقديس فهو يرى بأن الكتاب المقدس كتب في زمن معين من قبل أناس خاضعين لأغراض الحياة وبكلمات بشرية، ولذلك فهو مليء بالغموض والأسرار، بل وأكثر من ذلك فهو يحتوي بسبب نقص قدرة مترجميه وسوء تصرف ناسخيه على أخطاء

¹. كارلا بولمان، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، ج 2، مرجع سابق، ص 171. 181.179.

². زينب محمود الحضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة، القاهرة، ط 1، 1992، ص 63.62.

مادية. ومع ذلك فقد حفظ كثير من آياته غيباً، وكان لا ينفك عن الرجوع المستمر إليه بغية تغذية فكره، وصقل روحه كما كان يقول. ولأوغسطين آراء في الكتاب المقدس، كانت حينذاك ضرورية وملحة، منها¹:

أ. تحقيق النص: كانت الترجمة المستعملة في الكنائس الإيطالية والمسماة (إيطالا) هي التي كان أوغسطين يفضلها، وهي مترجمة عن السبعينية مباشرة، التي اعتقد أوغسطين أنها موحاة تماماً كالنص العبراني الأصلي. لذا كان يلجأ للسبعينية عندما يُلاقي غموضاً ما في إيطالا أو بغية المقارنة. وفيما يخص العهد الجديد فقد لجأ إلى المخطوطات اليونانية، وإلى إيطالا هذه، وإلى الترجمة التي قام بها القديس جيروم.

ب. التحديد الدقيق للمعنى: ويستلزم معرفة بالعلوم البشرية قاطبة. ويتطلب تحديد المعنى تحديد هدف الكاتب، هل يقصد المعنى الحرفي أم المعنى المجازي؟

ج. المعنى الحرفي: ولفهم هذا المعنى فهماً كاملاً لا بد من تفحص الجملة تاريخياً.

د. المعنى المجازي: وهو معنى أصعب عناء وأدق. موجود في حوادث كثيرة. فالمعنى هنا يعطى بشكل تصوير ومجاز واستعارات. وهناك أحياناً نصوص تحمل المعنى الروحي أو أن لها دلالة نبئية.

هـ. الموقف الوسط: يعني ذلك أنه من الخطأ ألا نرى إلا المعنى الحرفي (كما يرى المانوية) في الكتاب، فتتعلق بالدلالة الظاهرية. كما أنه من الخطأ أيضاً أن نأخذ على أنه مجموعة قصص رمزية، واستعارات وتشبيهات تأويلية.

إن منهج التأويل جعل أوغسطين يبحث دائماً عن الأسرار والمقاصد في رموز الكتاب المقدس وفي الأمور كلها. وهو ما جعله لا يكتفي بالنظر والبحث الفلسفي، بل يعمل على أرض الواقع في المهام الرعوية ويمارس الأدوار الكهنوتية، لغرس تلك المعاني وتحقيق تلك المقاصد. ويذهب علي زيعور إلى أن المعاني الصوفية تفوح من الاعترافات. فقد وصف أوغسطين في صفحات كثيرة معارج رقيه إلى الله، وحنايا تجربته الدينية، ومعاناته الروحية. بل هو يُحدث عما جرى له من حالات وجد مختلفة. فالتصوف يُعرف عادة بأنه حالات سلبية، أما بالنسبة لأوغسطين فتصوفه

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 252250.

يقوم على أساس عملي، واقعي. لم يتخلّ في حياته عن العالم، ولم يرفض العمل والنشاط¹. فهذه التجربة الروحية التي تنير الواقع دون أن يرفضه. فقد جمع بينهما أوغسطين بنظرته الواقعية الإلهية، فهي من منهجه، توجه فكره ونظرته للوجود وغايات أعماله.

وقد استعمل أوغسطين أسلوب المحاورات، والطريقة التي اعتمدها في محاوراته، انطلق فيها من مختلف صيغ الحوار الفلسفي. [ففي هذه المحاورات يوجد اعتمادا على كل من طريقة الدحض السقراطي الأفلاطوني، والخطاب التعليمي الأرسطي كما هو مستعمل عند شيشرون. كذلك نجد فيها استعمالا للمنطق الرواقي، كما كان ملقنا في التعليم المدرسي خلال المرحلة الأخيرة من العصور القديمة. فهذه المحاورات هي من جهة نتاج النظام التربوي لهذه الفترة، والذي كان يحاول جمع أكبر عدد ممكن من العناصر. ومن جهة أخرى تمثل المحاورات شهادة مهمة على المهارة الأدبية لصاحبها. من بين المحاورات المكتوبة بكاسيسيياكوم، ثلاثة من نفس النوع مثل المحاورات الشيشرونية، إذ فيها استعمال لنفس الأسلوب اللغوي ونفس اللهجة المستعملة من طرف شيشرون. أما المحاوراة الرابعة فهي عبارة عن حوار بين أوغسطين وعقله، فهي مناجاة للذات]².

ويظهر جليا من خلال مؤلفات أوغسطين الجمع بين الفلسفة واللاهوت، ووحدة فكرية تعتمد على الوحي المسيحي. فلا يمكن أبدا بالنسبة إلى أوغسطين أن توجد فلسفة حقيقية متميزة ومنفصلة عن اللاهوت. وربما يكمن السبب في ذلك في أهم أساس من أسس تفكير أوغسطين، وهو ضعف الحيلة العميق عند الإنسان، وعجزه عن فعل أي شيء صحيح، أو التفكير بأي شيء حقيقي مفردا، دون عون من الله (فلا شيء يُفليت من العناية الإلهية)³. ويؤكد هذا التوجه في منهج أوغسطين ما تتضمنه الفقرة 40 من رسالة البابا يوحنا بولس الثاني، حول (الإيمان والعقل) التي أشاد فيها بأوغسطين على قيامه بـ: "أول خلاصة للفكر الفلسفي واللاهوتي الذي اتجهت نحوه

¹ المرجع السابق، ص 253.

² تيراز فوهرار، أوغسطين رجل الحوار، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، ج 1، مرجع سابق، ص 244.

³ أ ه آرسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ت سعيد الغانمي، مرجع سابق، ص 270.

التيارات الفكرية اليونانية والرومانية. كما أن ذلك المبدأ الكبير المتمثل في وحدة المعرفة لديه، والذي يجد أصله في الفكر الكتابي (الكتاب المقدس) قد وجد ما يؤيده في عمق التفكير النظري".¹

وقد جاء منهجه يجمع بين ما وصلت إليه الإنسانية من الحقائق، وما جاء من حقائق وردت في التراث الديني. [ولتحقيق ذلك جمع أوغسطين قواه النفسية والعقلية، ورصد كل العلوم المتوفرة لديه انطلاقاً من التجربة التي مر بها. ورغم مواقف الكنيسة الحذرة والمتفاوتة إزاء الفلسفة القديمة فإن مسيحيي العصور الأولى، لم يُديروا كلهم ظهورهم لها ولا رفضوها جملة وتفصيلاً، بل إنهم وحسب مُيولهم وأمزجتهم الشخصية ظلوا يعتقدون أن تدينهم الجديد، هو بمثابة اختتام المغامرة الروحية للفلسفة القديمة في البحث عن الله، بدأت مع الفلسفة وقدمت حقيقة مبتورة من الإيمان الحق، وانتهت بالدين والحقيقة، فأدت كاملة غير منقوصة. وقد استشهد أوغسطين لذلك بإحدى آيات سفر الخروج كما أمر الله اليهود بأن يأخذوا معهم الأواني الذهبية (وهي عند أوغسطين أخذ الفلسفة القديمة) لاستعمالها في الوقت المناسب. فأوغسطين كما يتضح من مواقفه المختلفة، أكثر تحملاً وانفتاحاً من غيره، خاصة منهم القديس تارتوليان القائل بأن الفضول المؤدي إلى تجاوز ما قاله المسيح بدعة. فموقف أوغسطين إذن وإن ضيق من مجال ممارسة الفلسفة، إلا أنه حملها مسؤولية ومهمة معرفة وعقلنة الإيمان، حتى يقوى ويتدعم. فالإيمان يظل في نظر أوغسطين في حاجة ماسة إلى ما يؤكد ويدعمه بالاستدلال والبرهان، وهذا لا يتأتى إلا من الفلسفة. وقد بات شعار أوغسطين القائل: آمن لتتعقل وتعقل لتؤمن، حاضراً لدى غالبية فلاسفة ورجال الفكر الديني المسيحي، خاصة لدى أيبيلار وأنسلم وصولاً ومعنى ما إلى توما الإكويني].²

الفرع الثالث: مؤلفاته وأعماله.

يرى تادروس يعقوب ملطي في كتابه علم الباتولوجي، أن أوغسطين من أكثر الكتاب غزارة في الإنتاج وغنى في الفكر والأدب. كان سيد الكلمة، ملماً بثقافة عصره. بلاغته فريدة

¹ . ينظر: غولفان ماداك، محبة في الذكاء (أوغسطين، الرسالة 120، لكونساسوس)، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول

الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، ج 2، مرجع سابق، ص 21.

² . علي زيكوي، أوغسطين اللاهوتي الفيلسوف، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، ج 2، مرجع سابق، ص 137.134.

ودائماً تصيب الهدف. وكانت كلماته تنبض حياة، فهي صادرة من قلبه. له العديد من الأعمال، من أهمها¹:

1. الاعترافات (13 فصلاً كتبت ما بين 397-404م): تقص سيرته الذاتية حتى سنة 387، وتوضح صراعه المولم في سبيل الوصول إلى الراحة في الله. وتحوي تأملات عميقة في الله والكون والزمان والأبدية. تتجلى فيها قدرته على وصف الأحداث وتصوير أدق اختلاجات نفسه وعواطفه.

2. الأعمال الفلسفية:

. في الجميل والملائم: (كتبه في 380/381) لم يصل إلينا منه شيء. يحوي أحاديث فلسفية.

. في الحياة السعيدة: يبين فيه أن السعادة تكون في امتلاك الحقيقية وفي معرفة الله.

. في النظام: كتابان يعالج فيهما لأول مرة العدالة الإلهية ومن أين يأتي الشر.

. في المنجيات: حوارات له مع عقله، موضوعها الله والنفس. عالج فيها أزلية النفس، وألحق بها بحثاً

في خلود النفس. كتبه في ميلانو قبل معموديته سنة 387م.

. روحانية النفس: 388م.

. في التعليم: كتبه 389م يتناول فيه سيكولوجيا التعليم والدرس. وفيه حديث له جرى مع ابنه.

. دائرة معارف الفنون الحرة السبعة: ظهر منه قسم في ميلانو نحو 387م.

. في الموسيقى: 6 كتب عالج فيهم الإيقاع.

3. الأعمال الدفاعية: كتابه مدينة الله (413-426م) وهو أحد أهم المؤلفات في تاريخ الفلسفة

المسيحية، وهو عبارة عن مؤلف دفاعي، يقارن بين الحضارة المسيحية وتلك الوثنية. صاغ

أوغسطينوس في هذا المؤلف نظرتة اللاهوتية إلى تطور الحضارة الإنسانية، التي يعتبرها "التحقيق في

الزمن لمخطط العناية الإلهية". يضم هذا العمل اثنا وعشرين كتاباً: العشرة الأولى هي نقد لتعدد

¹. تادروس يعقوب ملطي، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي في الستة قرون الأولى، مطبعة دير مار مينا العجايبي، بربوط، ط1، 2008، ص274269.

الآلهة، أما ما تبقى فيبحث في نشوء وتطور الكنيسة (مدينة الله) جماعة الأبرار المخلّصين، وأن التجسد قد شق طريقاً يقود من المدينة الأرضية إلى مدينة الله بواسطة محبة الله.

4. الأعمال العقائدية:

. الأنخيريديون أو الكتاب الموجهة إلى لورانسيوس: كتبه نحو 421م بناء على طلب أحد العلمانيين، واسمه لورانسيوس وتناول فيه الإيمان والرجاء والمحبة.

. في الثالث (399 . 419). وضع 12 جزءاً الأولى منها ما بين 399 و412م. لم يرضي عنها وقد نشرها تلاميذه دون علمه، فأردفها بثلاثة أجزاء، سنة 420م. وأعاد النظر في مجمل الكتاب، وعناصره هي: الجزء من 4.1: شهادة الكتاب المقدس على وحدة الأقانيم في الجوهر. الجزء من 7.5: عقيدة العلاقات وما يميز الأقانيم أحدهم عن الآخر. الجزء 8: معرفة الله عن طريق الحقيقة، والصلاح والعدل والمحبة. الجزء من 9.14: صورة الثالوث في الإنسان. الجزء 15: خاتمة تلخيصية، عن شهادات الكتاب المقدس عن ولادة الإبن وانبثاق الروح القدس.

. في البدع: كتبه سنة 428م. عن طلب الشماس القرطاجني كودفولتيدياوس، وذكر فيه 88 بدعة ودحض فيه بدعة ماني. وذكر فيه أن الخير مبدأ أول وليس للشر جوهر.

. كتب أيضاً 3 كتب ضد ماني تناول فيها حرية الإرادة. كتابين عن أخلاق الكنيسة وأخلاق المانويين. كتابين في سفر التكوين والمانويين.

. النعمة والاختيار الحر، الفساد والنعمة، قضاء الله في اختيار القديسين وموهبة المثابرة: كتبها ما بين 426. 428م. ليبين رأيه في النعمة وقضاء الله الأبدي.

5. الأعمال التفسيرية:

. التعليم المسيحي: في 4 أجزاء كتب معظمها في 396/397م، وأكملها في 426م. بين فيه شروط وقواعد دراسة الكتاب المقدس، ووضح أن القاعدة المطلقة لتفسير الكتاب المقدس هي تعاليم الكنيسة.

. تفاسير العهد القديم: سفر التكوين، الأسفار السبعة الأولى، المزامير (ونزع إلى التفسير الرمزي عموماً).

. تفاسير العهد الجديد: نحو 400م اتفاق الإنجيليين، 124 بحثاً في إنجيل يوحنا 10 أبحاث في رسالة يوحنا الأولى ما بين 414 و416م، دراسات في إنجيلي متى ولوقا ورسالتي بولس إلى أهل رومية وأهل غلاطية.

. أبحاث في الزواج، البتولية، الكذب، الصبر، تعليم الموعوظين وطالبي الدخول في المسيحية.

6. العظات: له مجموعة ضخمة، وقد نسبت إليه 363 عظة أصيلة، ذكر منها بوسيديوس 279.

7. الرسائل: نُشرت له حوالي 270 رسالة.

8. الشعر: المزمور ضد الدوناتيين 30 مقطعاً وضعه سنة 393/394م، في النفس (منظومة على الوزن السداسي).

وقد ارتبط تأليف أوغسطين بالاهتمامات التي تشغله في كل مرحلة من مراحل حياته. فقد [بدأ أوغسطين التأليف بعد قراءة الكتب الأفلاطونية، فكتب العديد من المؤلفات احتوت على محاورات تبحث في موضوعات فلسفية، ومؤلفات تبحث في العقيدة، إلى جانب بعض الشروح في الكتاب المقدس، وبعض المناظرات اللاهوتية. وكان أول ما بحث أوغسطين مسألة اليقين، لأنه اعتبرها المسألة المقدمة على سائر المسائل، وهذا موضوع كتابه (الرد على الأكاديميين) سنة 386م. الذي يدافع فيه عن الحق في معرفة الحقيقة. ثم نظر وبحث أوغسطين في ماهية الحياة السعيدة، التي وصفها شيشرون بأنها غاية الفلسفة، فألف كتابه (الحياة السعيدة) سنة 386، الذي عاد فيه للتأكيد على الجمع بين السعادة والحكمة، وذلك بأسلوب مسيحي خالص. وفي كتابه (خلود النفس) سنة 387، بحث عن الأسس العقلية للإيمان. وفي تاغست وخلال بعض السنوات الهادئة ألف أوغسطين الإرادة الحرة سنة 388، والمعلم سنة 399، والدين الحقيقي... الخ. ففي كتابه النظام يُظهر لنا غائية وعقلانية العالم المحكوم بالعناية الإلهية. كما يعرض لنا الجدل الذي يقود العاقل للإتحاد مع الله. وبشرح مطول يُبين أوغسطين الانسجام بين المعارف أو المبادئ المختلفة التي تُتوج علم الواحد أو العقل أو الله نفسه. إلا أنه لم يتجرأ على الاقتراب من مشكلة

الخطيئة. ثم يعود إلى هذه الموضوعات في كتابه (حرية الاختيار) مع التأكيد على أنه لا شيء يُفقد من العناية الإلهية. وفي نفس الفترة الزمنية تقريبا وفي كتابه المعلم، ينطلق أوغسطين من مشكلة اللغة حيث يحلل شروط المعرفة الحقة، مباشرة بالنظام الأوغسطيني المستقبلي للفعل وللإشراق الداخلي. ومع الرهينة والأسقفية أصبحت مؤلفاته أكثر عمقا، فقد كرس نفسه للمجمع المسيحي الذي أنشأه في إفريقيا. لكن تأثيره الذي امتد إلى المسيحية بكاملها كان لمشاركته النقاش والجدل مع آباء الكنيسة، ثم لانتشار كتبه مثل: كتاب أخلاق الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين، وكتاب في سفر التكوين ردا على المانويين، وكتاب في الحرية، ثم خطر له أن يترجم حياته ويبين كيف قاده الله من الظلمة إلى النور، فكتب كتاب الاعترافات سنة 400. ومن أهم مصنفاته بعد ذلك كتاب في الثالوث، في خمسة عشر مقالا، حررها في ستة عشرة سنة بين 400. 416م، يشرح فيها العقيدة وينقد فيها الضالين وينشر الشيء الكثير من الفلسفة. ويشرح سفر التكوين. وفي سنة 413 بدأ تأليف كتابه مدينة الله، وفرغ منه سنة 426، خصص المقالات العشرة الأولى لنقد الوثنية، معتقداتها وأخلاقها ومذاهبها الفلسفية. والمقالات الإثنا عشر التالية لتاريخ العالم ومغزاه. وقليل مما جاء في كتاب مدينة الله مبتكر أصيل، ففلسفة الحشر والنشر فيه مستمدة من أصول يهودية، جاء معظمها إلى المسيحية عن طريق الكتاب المقدس. ومبدأ الجبر والاختيار مستمد من القديس بولس، وقد طوره القديس أوغسطين، فجاء أكثر منطقيا مما هو عليه في الرسائل. والتفرقة بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوث مبسطة بسطا واضحا في العهد القديم. وكل ما عمله القديس أوغسطين هو المطابقة بين عناصرها، وعقد الصلة بينهما وبين عصره، على صورة تجعل المسيحيين يتقبلون سقوط الإمبراطورية الغربية (الرومانية) وما أعقب ذلك من فترة سادها الفوضى. دون أن ينال ذلك من عقيدتهم الدينية. وقبل وفاة أوغسطين بثلاث سنين رأى أن يعود على مؤلفاته يراجعها، ويثبت حكمه الأخير فيما تضمنت من آراء إقرارا أو رفضا أو تصحيحا، فألف الاستدراكات، ومما يجدر ذكره من هذه الاستدراكات كان أسفه لإسرافه في الثناء على الأفلاطونيين. ويمكن مما سبق تمييز نموذجين من أعمال القديس أوغسطين: الأول ذلك الذي له ميزة جدلية، والذي طرح المشكلات بعمق، وهو مستوحى من تطور الكنيسة ومن

الظروف التي عاشها. الثاني وهو بالعكس صدر عن التأمل والتفكير، وهذا كان أكثر مذهبه، فجاء متوافقاً مع العقيدة وعمقها، وتطلب عدد كبير من السنوات¹.

أما عبد الرحمان بدوي فيُسجل لأوغسطين أنه بدأ بمطارحات مع أصدقائه ومناجيات مع نفسه، استمد منها لتأليف أولى رسائله ذات الطابع المسيحي وهي: (رسالة في خلود النفس، مناجيات وثلاث مقالات ضد الأكاديميين). وكتب في روما بعد تعميده وقبل عودته إلى تاغست كتاب (أخلاق النصارى وأخلاق المانوية). وفي تاغست ألف ثلاث كتب هي: (في سفر التكوين، في الدين الحق وفي الموسيقى) وفيها العقائد المسيحية ما تزال ممزوجة بأفكار الأفلاطونية المحدثة. وبعد أن عين مساعد للكاهن في هيبون والى غاية وفاته ألف مجموعة من الكتب وهي: في مختلف المسائل (أتمه سنة 396م) والاعترافات سنة 401، مدينة الله (416.412)، في الثلاث سنة 415، في الطبيعة واللطف (ضد البيلاجيين) سنة 415.413، ضد أتباع بيلاجيوس سنة 417، في اللطف وحرية الإرادة سنة 426، في البدع سنة 429م.²

ويذهب محمد آغا بوعياض إلى أنه ليس من المغالاة في شيء القول أن أوغسطين ومن خلال ما ألفه في مجال الفلسفة، على الأقل في كتابه المعروف بمناجاة النفس، يرقى إلى مصاف فيلسوف مثل أفلاطون. ولو جمعنا شتات كل ما كتبه أوغسطين في هذا المجال لوجدنا أن ما تعرض له في الميتافيزيقا يفوق حجمه ما كتبه أفلاطون أو ابن رشد فيها. وهناك مجال آخر برز أوغسطين في الكتابة فيه وشغل اهتماماته الفلسفية، ويتعلق بفن لا يقل أهمية ألا وهو الموسيقى التي: "من دونها تضحى كل الحياة خطأ" كما يقول نيتشه. وبالفعل، انتهى أوغسطين من كتابه في الموسيقى بمدينة تاغست سنة 391م، والذي أُريد له في البداية أن يكون جزءاً الموسوعة عنوانها (مجالات المعرفة) إلا أنه للأسف لم تعرف النور، هذا الكتاب الذي كان عبارة عن درس حقيقي في التصوف الجمالي، الغاية منه البحث عن الله. فالموسيقى عند أوغسطين، عبارة عن أخلاق لحقيقة أبدية متعالية تقود نحو الله³. ففي مؤلفات أوغسطين تجلت تجربته الروحية، ونظرته الواقعية الإلهية للوجود.

¹. خالد أحمد حسنين علي حربي، الأخلاق بين الفكرين الإسلامي والغربي، المكتب الجامعي الحديث، 2010، ص 97.95.

². ينظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 249.

³. محمود آغا بوعياض، المهبة العالمية للفيلسوف الجزائري أوغسطين البوني، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، أفريقيته وعالميته"، ج 1، مرجع سابق، ص 13.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند أوغسطين وتجربة البحث عن الحقيقة

(في المانوية ثم الأفلاطونية وصولاً للمسيحية).

يقول أ ه آرسترونغ في كتابه مدخل إلى الفلسفة القديمة: "لن نفهم حقاً ما كان يجري في عقل أوغسطين، ما لم ندرك أنه كان يعرف الإيمان المسيحي والكتاب المقدس طوال حياته، وإن لم يلجأ إليهما إلا نادراً في مراهقته ورجولته الأولى، ولم يتعمد ولم يمارس الديانة المسيحية حتى زمن انقلابه الفكري. ومع ذلك فقد سبقت معرفته بالمسيحية معرفته بالفلسفة ولم يتحرر فكره من تأثيرها تحرراً كلياً قط"¹. فقد نشأ على ثوابت العقيدة المسيحية التي تشرّبها من أمه. كما أنه درس البيان وتشبع بالروح الشيشرونية فيه، وتضلع بالآداب اللاتينية. وحوالي العشرين من عمره ولتشبعه بفكر شيشرون، هجر المسيحية (ديانته بالتقليد) إذ وجد في كُتبه المقدسة من السذاجات ما لم يستطع هضمه والافتناع به، ورحل إلى قرطاجة في تونس لينشغل بتدريس البيان ويتخذ له عشيقته. فقد قرأ كتاب شيشرون (هورتانسيوس) في الفلسفة، فشغف بما طُرح فيه ودفعته إلى المانوية، ثم إلى نزعة الشك التي كانت تدعو لها أكاديمية أفلاطون، ومنها إلى الأفلاطونية الجديدة، ورحل إلى ميلانو ليُدرس البيان فيها، وعندما بلغ الثانية والثلاثين تحول إلى المسيحية وتبنى الكاثوليكية عقيدة. وعُمد في ميلانو في عيد الفصح عام 387م، بعد تسعة أشهر من تحوله إلى المسيحية. فقد كان له مع هذا المسار تجربة الروحية أساسها البحث عن الحقيقة واليقين، ولا بد أن لها أثر البالغ على نظريته المعرفية.

المطلب الأول: أوغسطين والمانوية

بعد قراءة أوغسطين لمحاورة شيشرون الشهيرة (هورتانسيوس)، التي يدافع فيها عن الفلسفة، ويمدحها باعتبارها النشاط العقلي الوحيد القادر على إرشاد الإنسان للسعادة الحقة، المتمثلة في اللذة العقلية لا في اللذة المادية. أشعلت هذه المحاورة حب الحكمة عند أوغسطين. إلا أنها لم تنجح في تحويله للفلسفة. والغريب أن أوغسطين انكب عقب قراءة هورتانسيوس على دراسة الكتاب المقدس. إلا أن رداءة الترجمات اللاتينية أُننته عن عزمه فتحول للمانوية، التي ظل مبهوراً

¹ أ ه آرسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 266/267.

بها لمدة تسع سنوات كاملة من سن التاسعة عشر حتى الثامنة والعشرين. ولم يُفق من هذا الانبهار إلا بعد ما عجز أحد زعمائها المشهورين ويدعى فوستوس عن الإجابة عن أسئلة طرحها عليه.¹

ويسرد لنا عبد السلام لوديي كيفية تعرف أوغسطين على المانوية وأسباب اختياره لها فيقول أن ذلك بدأ في التاسعة عشر من عمره. [وبطريق الصدفة وقعت بين يديه محاورة هورتانيسوس (عن الفلسفة) لشيثرون الروماني (ولد 106 ق م) الخطيب والفيلسوف الشهير. وهذا الحوار هو عبارة عن تمجيد الفلسفة التي حاول أن يقلل من قيمتها هورتانيسوس، فحاول شيثرون أن يجيبها لقلوب الرومان، وحثهم على دراستها لأنها في رأيه السبيل للوصول إلى الحق. فأتجهت نفس أوغسطين نحو طلب الحكمة والسعي وراء الحق والبحث عن اليقين الذي ما بعده يقين. معتمداً في ذلك على قدرة عقله وإدراكه البشري. وتأثر بكتاب آخر لشيثرون هو "حدود الأعمال الخيرية والشريرة" ويقع هذا الكتاب في خمسة أجزاء، ويعتبر من أهم كتابات شيثرون الفلسفية، إنه عبارة عن مقارنة بين المدارس الفكرية المختلفة (الأيقورية والرواقية والمشائية) بخصوص موقفها من قضية الخير والشر. فأتجهت بهذا نفس الفتى أوغسطين المتعطش لطلب الحكمة، فصار يروي ظمأه منها بدل الاقتصار على طلب اللذة والشهوة الصارخة في أعماقه. واشتد الصراع في داخله بين حب اللذة وحب الحكمة. إلى أن وقع تحت تأثير شيعة المانويين. ويحدثنا بنفسه في كتابه الاعترافات عن انزلاقه ووقعه في فخ هذه البدعة، قائلاً: "طول تلك السنوات التسع الممتدة بين سن التاسعة عشر والثامنة والعشرين كنا فريسة لشهوات مختلفة. كنا نُغري الناس ويُغروننا ونُخدعهم ويُخدعوننا، تارة علنا بواسطة العلوم وطورا سراً تحت شعائر الدين الكاذبة". هكذا قضى أوغسطين تسعة سنوات يتجرع فيها أفكارهم المسمومة وفلسفتهم الكاذبة، مترنماً معهم الأنشطة التي ينشدونها كشعار وإقرار لإيمانهم والتي تقول: "ربي هبني عفة الحياة، ولكن ليس الآن". وشيعة المانوية تنسب إلى ماني بن فاتك، الذي ظهر زمان سابور في أردشير (215-267 م) في بلاد فارس. وقد قال ماني بأن العالم هو تحت سيطرة قوتين هما الخير والشر. وزعم أن العالم مصنوع من أصلين أحدهما النور والآخر الظلمة، وهما أزيان. وذهب أصحاب هذه البدعة إلى القول أنه ليس في وسع المرء أن يتخلص من هاتين القوتين. وبهذا وجد أوغسطين ما يُبرر سلوكه الشهواني

¹. زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 12.

الفاجر. فكان هذا المذهب كفيلا بإشباع حاجته المزدوجة: السعي وراء بلوغ اليقين، والركض لإشباع نفسه باللذة والشهوة الجسدية¹.

ويذهب عبد الرحمان بدوي إلى تأكيد تلك الأسباب، فهو يعتبر أن أوغسطين وجد في المانوية ما يُرضي نوازعه، ففيها استطاع أن يفسر جانب الشهوة والرذيلة التي وقع فيها، وفيها وجد نزعة عقلية لم يجدها في المسيحية التي لفتته إياها أمه مونكا الورعة التقية. كما أنه اهتم حينها بعلم النجوم لأنه وجد فيه ما يُحرره من المسؤولية عن رذائله ويلقيها على عاتق النجوم والأفلاك. حتى أنه ألف أول رسائله "في الجميل والملائم" استلهم فيها مذهب المانوية.²

وماني الذي قيل أنه ولد سنة 216م في جنوب ما بين النهرين. وقتل سنة 276 أو 277م بأمر من الملك الساساني بَهرام الأول الفارسي. كان هدف بدعته هو تحرير الجوهر المضيء، من قيود الظلمة. وهو يرى بأن الفادي هو ابن الإنسان الأول، المسيح، روح الشمس الذي صُور بصورة رائعة، على أنه يسكن في الشمس بقوته، وفي القمر بحكمته. وقد نزل إلى الأرض بهيئة جسدية (ولكنه بشبه جسد فحسب) علّم الناس كيف يصلون إلى نصيبهم الحقيقي. وكانت حياة الزهد هي جوهر وصاياه. وبها تُهَيَأ النفس إلى العود إلى نُورها الحقيقي. قدّم ماني نفسه على أنه الباراقليط الذي وعد به المسيح. كان على رأس إثنا عشر تلميذا يُديرون شؤون جماعته، وتحتهم إثنان وسبعون أسقف، وتحتهم كهنة وشماسة وكارزون. انتشرت هذه البدعة من فارس إلى غرب آسيا، وشمالي إفريقيا وصقلية وإيطاليا. اضطهدت على يد دقلديانوس وبعد ذلك على يد الأباطرة المسيحيين³. وقد كان ذلك من أسباب انتشارها بين عموم الناس ممن يعارضون الأباطرة والحكام.

تأثرت رؤية ماني بالمسيحيين المتهودين المعمدانين، الخارجين عن الإيمان الأرثوذكسي. الذين نشأ بينهم، كما تأثرت بالزرادوشتية والبوذية. اعتقد ماني أنه سفير النور، وركز (أي دعا) في فارس وبابل كني للديانة الجديدة، التي انتشرت في الشرق كله ووصلت إلى أرجاء الإمبراطورية الرومانية. نادى المانوية بمبدأ الثنائية حتى أقصى معنى له. فالنور هو قوة الخير أما المادة فهي كلها

¹ عبد السلام لوديني، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 65.

² عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص248.

³ ينظر: تادروس يعقوب ملطي، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي(القرن الستة الأولى)، كنيسة مار جرجس، الإسكندرية، ط1، 2008، ص56.

شر. ونبع عمل الخلق من امتزاج النور والظلمة. رفض المانوية العهد القديم كله. واعتبروا التجسد كله خيال، والمانويون منهم فئة المختارون الذين كرسوا أنفسهم لتحرير ذرات النور التي حُبست في المادة. حَرَمُوا على أنفسهم الزواج وأكل اللحم وتجنبوا أذية أي كائن حي. والفئة الثانية هم السامعون وهم يمدون المختارين باحتياجاتهم. ومن مؤلفات ماني: الإنجيل الحي، كنز الحياة، كتاب الأسرار، كتاب العمالقة، المزامير والصلاة... الخ. ويُعد أوغسطين من أشهر من اعتنق المانوية في التقليد المسيحي الغربي. إلا أنه تركها بعد تسعة سنوات، وهاجمها بشدة في 12 كتاباً.¹

ربط ماني في مذهبه بين الثنوية الزرادشتية والمسيحية، [ففي رأيه يوجد إله واحد وهو الكائن الأسمى، وعنصران هما الخير المتمثل في يسوع، والقوة المتمثلة في الشيطان. أما العالم والإنسان فمزيج من العنصرين. ولبلوغ الكمال يجب عدم قتل أي شيء لكي لا تُقتل جزئيات الخير، كما يمنع تناول اللحم وممارسة الجنس والرغبة في التناسل. لكن هذه القواعد تنطبق على الكاملين والمختارين فقط، لأنهم وحدهم يستوفون شروط ومتطلبات الديانة بصورة تامة. فالمانوية تجسيد جديد للغنوصية. والمعرفة الدينية فيها مقصورة على المختارين، فهم وحدهم قادرون على الاطلاع عليها بشموليتها. وهي معرفة سرية خفية، وبلوغها مشروط بنمط حياة متقشفة إلى أبعد الحدود. والكمال الذي يحققه المختارون عملية كمال بديلة عن الآخرين، وما يطلب من الجمهور الذي يفترق للمعرفة الدينية هو تبجيل المختارين]².

قررت المانوية أن كلمة المسيح الأزلية كافية في ذاتها، فوضعوا العهد القديم جانبا. وكان أوغسطين يشاطرهم رأيهم هذا. كذلك فيما يخص العبادة، والمسيح حرم العبادة بالفكر والحق (أي البحث عن الحقيقة). بيد أن هذا الفكر ينبغي أن يكون ذا مستوى ثقافي قادر على الإجابة عن كل سؤال، ولاسيما مُعضلة أصل الشر الشائكة والتي كانت تُقلق أوغسطين. وما أُتيح لأوغسطين اكتشافه في المانوية تناسب مع رؤاه، من تمثيل جذري لرسالة المخلص، وموانع حاسمة بين الله والمادة، النور والظلمة، الله الحقيقي والخالق الشرير، إله العهد القديم المسؤول عن خليقة فاسدة. وفيما بعد اتهم أوغسطين المانويين بالهذيان والخيال. فما وجده في رفقتهم في السن البكرة يكاد يكون في سنوات النضج اللاحقة حاجزا أمام مساره نحو الكلمة الأزلية، التي فتح له الخطيب

¹ المرجع السابق، ص 335-336.

² . يان دوبراتشينسكي، أوربا والمسيحية "الألفية الأولى"، تركبوا لحدو، مرجع سابق، ص 102.

الروماني الواعظ هورتانسيوس طريقها. فالكتاب المقدس حرر فكره من دنس المانويين الذين حرفوا فكرة الآب وحلّلوا الابن. فقد احتفظ أوغسطين بالجواهر وهو المسيح المخلص.¹

اعتنق أوغسطين المانوية لفترة من الزمن، معتقدا أنها تعطي أفضل تفسير للعالم. وكانت المانوية آخر وأنجح صورة لذلك النوع من ديانة الفيض المادي. حظيت بشعبية كبيرة في القرون الأولى من عصر أوغسطين، خاصة في الشرق الأدنى والشرق الأوسط. وهي ترتبط بالأنظمة العرفانية الأولى. ولكنها تمتاز بشائبة حادة على الطريقة الفارسية، أي أنها تنظر إلى الخير والشر باعتبارهما قوتين إيجابيتين مستقلتين، يتعارضان تعارضا حادا، ويشتبكان في صراع لا ينتهي. وكلاهما مادي في المذهب المانوي، لكون الخير نورا ماديا، والشر ظلمة مادية. والله جسم نوراني شاسع يسكن فيما وراء السماء، وعنه يصدر تراتب واسع من الفيوضات. والعالم المادي الذي نعرفه هو مملكة الشر والظلمة، خلقه مبدأ الشر. والأرواح الإنسانية هي قبسات من النور الإلهي سُجنت في الأجساد، قد تتحرر منها بعد عدة تجسيدات من خلال ممارسات صارمة في الزهد والتقشف، وآلية تطهيرية معقدة وغريبة تمارس عليها بعد الموت في الأرجاء العليا من العالم. وقد انجذب أوغسطين إلى المانوية على الخصوص بسبب الحل السهل الذي قدمته لمشكلة الشر، وهو حل أولاه انتباه أكثر في حياته اللاحقة، وكان متأثرا بعمق بالمادية المانوية.²

اقتنع أوغسطين بالمانوية، لقوة دعائها فقد كان حواربي ماني يعرضون له الحقيقة عرضا براقا يلاءم مزاجه البلاغي. ومن جهة ثانية كان هؤلاء يقدمون له ألف برهان ضد الكتاب المقدس، ويسخرون من قصصه. وكانوا بدل اللجوء لإيمان أعمى، يبرهنون بأدلة عقلية وباستدلالات منظمة. وكانوا يركزون على أشد المعطيات العلمية دقة، فينفون الحرية ويجرون الحياة من ظلم الخطيئة. وأكثر من ذلك فقد كانوا يؤكدون أنهم هم ممثلوا المسيح الوحيدون والحقيقيون. بل وبترحرهم من الشيطان الموجود في العهد القديم، وسعوا لأن يدخلوا إلى نفوس الناس عن طريق اللجوء لاسم المسيح المعزي (باراقليطوس المعزي). وكان المانويون يفرضون الثقة بهم والاطمئنان إليهم بحكم الصرامة في عاداتهم والشظف في تقاليدهم وأعرافهم. كما كان للمانويين كتب كثيرة، قرأها أوغسطين بعناية لكنه بقي مستمعا، فقد رفض أن ينخرط في المختارين (أي الأتباع الحقيقيين

¹. أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص 122.123

². أ ه آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 267.

والفعليون لماني) رغم أنه عرف خفاياهم واطلع على كتاباتهم السرية، وشارك في احتفالاتهم الاختلافية. وما يُذكر أنه كان من أشد أنصارهم حماساً، وقد قاوم الكاثوليكين بضراوة. لكن عقل أوغسطين لم يستغ كل شيء في هذا المذهب، اكتفى باعتناق الكثير منه، فقبل الشكل الجمل. وقد أعجب بالمنهج العقلاني الذي كانوا ينادون به، لا بالمحتوى. ثم أخذ فيما بعد يرى أن نظريات ماني العلمية غير قائمة على أسس وأنها خيالية. وتجربته مع الأسقف المانوي فاوستوس، أظهرت له عدم كفاءته، ولا سيما عدم استطاعته إشباع الميل للعلوم الذي تُولده المانوية في العقول. فمعرفته بعدم قداسة المختارين المانويين وعدم فعالية نظرياتهم الأخلاقية، هما مع أسباب أخرى ما دفعه لترك المانوية، وللنظر في الحقيقة لدى الفيزيائيين، ولدى الفلاسفة الشكاك¹. فقد عرف أوغسطين ببحث الدءوب عن الحقيقة.

فبعد تمحيص ونظر، تفتن أوغسطين لفساد المذهب المانوي بسبب الإشكالات التي يطرحها دون أن يُقدم أي جواب لها. بدأ الشك يُراوده بالنسبة لصحة العديد من تعاليم شيعة المانوية. إلى أن اهتدى إلى كتب الشكاك (مذهب الاحتمالية) من رجال الأكاديمية الجديدة التي يقول أصحابها أنه من العسير على المرء أن يتوصل إلى معرفة يقينية ثابتة غير قابلة للجدل والشك. فكانت هذه النظرية مواتية لحالة أوغسطين النفسية. فعكف على قراءة كتبهم والتنقيب فيها ومناقشة آرائهم. حتى ظن أنه اقتنع بفلسفتهم، في استحالة الوصول إلى يقين، وضرورة الإقلاع عن كل بحث يستهدف المعرفة². وعن ميله إلى فكر الشكاك الأكاديميين يقول أوغسطين في الاعترافات: "ثم اعتقدت أن الفلاسفة المعروفين بالمخفليين (الأكاديميين) يفوقون حكمة سواهم. إذ يقولون أن الشك بكل شيء واجب. والإنسان عاجز عن فهم كل حقيقة. فبدأ لي حينذاك أن تعليمهم الصحيح هو ما كان يعزوه الناس إليهم، لأني كنت أجهل في ذلك الوقت نياتهم الأساسية"³. فكانت تجربة أوغسطين وظروف رفضه للفكر المانوي، الذي يدعي امتلاك الحقيقة كلها، وعدم ظهور حقيقة بديلة تُحقق اليقين، هو ما جعله يركن إلى فكر الشكاكين.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 126.124.

². عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 6.

³. أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 91.

وعن خيبة أمله فيما يقوله المانوية يقول: "شئ حماسي لتعليم ماني وخفت ثقتي في أساتذته، بعد أن ثبت لي عجز أشهرهم (فوستوس) عن حل المشاكل التي كانت تعذبني، وبقيت على اتصال به لشدة حماسه للأدب الذي كنت أدرسه للشباب في قرطاجنة. ورحنا نطالع معا الكتب، فمنها ما كان مطابقا لعقليته وما قد سمع به. وما أن عرفت حتى زال ما بي من ميل للدخول في شيعة ماني. لكنني لم أقطع صلاتي بالمانويين بل اقتنعت بما أنا عليه الآن لفقدان الأفضل وانتظرت بزوغ فجر جديد يُرشدني إلى الأحسن. ويبدو أن فوستوس الشهير الذي أوقع الكثيرين في شركه القتالة قد حطم قيودي دون أن يعلم، لأن يدك يا إلهي بسر عنايتك الخفية لم تتخلي عني"¹. ويذهب يوهانس فان أورت² إلى أن أوغسطين ومنذ التاسعة عشرة من عمره، وإلى غاية الثامنة والعشرين وحتى بعدها، كان مستمعا بقوة للديانة المانوية، أولا في موطنه الإفريقي، ثم بنوع من التردد في إيطاليا. ثم دخل أوغسطين عبر كتاباته بعد تلقيه التعميد في جدل مع أتباع دينه السابق، وفي نفس الوقت مع ماضيه المانوي ذاته. ولم يضطر أوغسطين إلى تنفيذ اتهامه بالبقاء على انتمائه إلى المانوية إلا في آخر حياته، عندما كان يرد على القس الإيطالي جوليانوس أوكلانيوم³.

هذا الصنف من المانوية هو الذي وجدته أوغسطين بقرطاجنة ثم برروما ومدينه هيبون بعد ذلك. وأوغسطين في رسائله الثلاث والثلاثين، وفيما كتبه ضد المانوية، وكذا ما جاء في الاعترافات ومدينة الله، لم يتحدث عن العقيدة المانوية إلا كعقيدة مسيحية. صحيح أنه اعتبر هذا المذهب بدعة مقيته، وديانة كانت تنشر الكثير من الأباطيل في نظره، وما إلى ذلك، لكنها بقيت بالنسبة إليه مذهبا مسيحيا. وفي مناظراته مع أقطاب المانوية بإفريقيا، مثل الأسقف فوستوس، وفيليكس، والقس فورتوناتوس، لم يشك أبدا في ادعائهم الانتماء إلى المسيحية، بل على العكس من ذلك، لقد قبل هذا الإدعاء، وليميز نفسه عنهم كان يقول عن نفسه أنه مسيحي كاثوليكي وأن كنيسته الكنيسة الكاثوليكية. وفي شهر أغسطس سنة 392م، كان على أوغسطين فور وسامته قسا بمدينة هيبون، أن يناظر القس المانوي فورتوناتوس الذي كان مُقيما هناك، وقد كان زميله في

¹. المصدر السابق، ص 86.

². أستاذ بجامعة بورتراغت، كلية الإلهيات. هيدلبرقلان 2 بولندا.

³. يوهانس فان أورت، أوغسطين والمانوية في إفريقيا الشمالية، مقال ضمن أعمال المؤتمر الدولي للقديس أوغسطين بالجزائر، مرجع سابق، ج 1، ص 266.

الدراسة بقرطاجة أيام كان أوغسطين من أتباع المانوية. ويقول فورتوناتوس معبر عن عقيدته: "عقيدتنا هي ما يلي بالذات: إن الله منزه عن الفساد، بصير، بعيد، مكين، وأنه يسكن نوره الأبدي، وأن ليس هناك فساد يصدر عنه، لا الظلمة، ولا الشياطين، ولا إبليس (...). لكنه بعث إلينا بمنقذ مثله، وإن الكلمة ظهرت بظهور العالم عندما صنع العالم، وأنه اختار أرواحا هي أهل له وفق إرادته القدسية (...). وأن تلك الأرواح ستعود بقيادته ثانية إلى مملكة الله كما وعد بذلك عندما قال: (أنا السبيل والحقيقة والباب) و(أن لا أحد قادر على بلوغ الأب إلا من خلالي)". فالمستمع إلى هذه الكلمات سيظن للوهلة الأولى أن الأمر يتعلق بعقيدة مسيحية معهودة. والمانوية ذاتها تقول إنها عقيدة مسيحية أصيلة ومستقلة، حيث كان فوستوس يؤكد أن جماعته كانت طائفة مسيحية وليس فرقة من الوثنيين أو اليهود. فأوغسطين خلال عشر سنوات اطلع على هذه الطائفة التي كانت تدعي لنفسها المسيحية الحقبة، ليس كغريب عنها وإنما كعليم بها من الباطن.¹

ويشير يوهانس فان أورت في إطار تأثير أوغسطين بالمانوية، إلى سبب آخر لاعتناق أوغسطين المانوية حيث أنه [لا يمكن العثور في أية كنيسة غربية قبل سنة 400م على تجربة في التقوى، مثل تجربة أوغسطين والأوساط المانوية. وهو السبب الرئيسي الذي جعل أوغسطين يلتحق بالمذهب المانوي في سالف عهده. وهو ما عبر عنه هو بذاته وبصراحة في الجزء الثالث من كتابه الاعترافات. وفي كتاباته إشارة متكررة إلى المزامير والأناشيد التقوية لدى المانويين. بل تبدوا موضوعات هذه المزامير متكررة في كتابات أوغسطين، كمسألة كون المسيح نورا للكون ومن رحم امرأة في نفس الوقت. ومع ذلك فكتاب الاعترافات كان إلى حد بعيد كتابا موجها ضد المانوية. ففي الأجزاء الثالثة الأخيرة يحاول أوغسطين أن يعطي تفسير لسفر التكوين مضادا للمانوية، في الجملة الأولى نستمع إلى جدل ضد (أب العظمة المانوية)، وفي الكتاب الأول يقيم أوغسطين الحجة ضد النظرة المانوية المادية لله. وفي المقابل نجد لا ينقطع عن الحديث عن نداء الله، وهو ما يمكن مقارنته بالدور المحوري للنداء والاستجابة عند المانويين. وكل من له اطلاع على النصوص المانوية واصطلاحاتها سوف يقرأ اعترافات أوغسطين قراءة جديدة. ويفعل أوغسطين في هذا الكتاب الفريد من نوعه في الأدب العالمي، مثل ما يفعل المستمع المانوي باعترافه بكافة خطاياها مرة كل سنة في عيد بيما (Bema). فاللهجة الغالبة في الاعترافات هي ذات طابع مانوي، وفيها

¹. ينظر: المرجع السابق، ج1، ص 274.273.

تأكيد للانتقال من حياة الدنيا الزائلة إلى حياة الخلد الإلهية، ولانقسام الحياة الدهرية ووحدة حياة الخلود، ولنداء الكلمة الربانية الآتية من عالم النور الخالد إلى عالم الظلمات الدهري، وللثنائية المتمثلة في العالم المادي كموطن عُربة، وعالم النور وهو عالم الروح الحقيقي من ناحية ثانية¹.

وتحدد زينب محمود الخضيرى الفرق بين ازدواجية التي قال بها أوغسطين وبين الثنائية (Dualisme) أو الإثنائية (Dualite) المانوية التي لم يقل بها أبداً، في كون عنصراً ازدواجية أو طرفاً مرتبطان بشدة بالرغم من اختلافهما الذي يصل إلى حد التناقض، مما يجعلهما يُكونان وحدة، أما عنصراً الثنائية فمستقلان الواحد عن الآخر ولا يمكن تحول أي منهما للآخر. ومن أشهر الثنائيات ثنائية الجسم والنفس عند ديكارت وثنائية الخير والشر في المانوية. وقول أوغسطين بالازدواجية ينفي عنه تهمة الانتماء للمانوية، التي فسرت الوجود كله بالثنائية². وصلة عنصراً ازدواجية عند أوغسطين والربط المتين بينهما، هو ما جعله يقول بمدينة سماوية ومدينة أرضية وربطه بينهما، فالنجاح في مدينة الأرض عند أوغسطين يؤدي إلى مملكة السماء، انطلاقاً من مفهوم الواقعية الإلهية، التي تصل الواقع والمدينة الأرضية بما هو إلهي في المدينة السماوية.

أما علي زيعور فهو يؤكد أنه بقي للمانوية أثر في فكر أوغسطين، فالصراع فكرة موجودة عند أوغسطين وكأنها مأخوذة من المانوية. ومعاكسته بين مدينة الله ومدينة الشيطان، هي فكرة مانوية تقول بأن قوتين تتنازعان العالم، ولكن بعد تعديل فيها. ولم يتخلى قط عن فكرة الصراع الدائم بين مبادئ متعادلة. وما يُشبه ذلك موجود أيضاً في نقده للتاريخ الروماني المأخوذ على أنه تاريخ نزاع بطولي بين روح الخير وروح الشر، وحتى حروب روما فهي حسب أوغسطين كانت بوحى من الشيطان. وهذه نظرية مانوية³. ومن ثم تكون المانوية وإن تخلى عنها أوغسطين وبين فسادها، إلا أنها تركت أثرها على التصور العام عند أوغسطين لأحداث الكون وسيرورتها، وهي فكرة صراع الحق والباطل التي أكد عليها الأنبياء والرسالات السماوية.

¹. المرجع السابق، ج 1، ص 281279.

². زينب محمود الخضيرى لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 48.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 240.

المطلب الثاني: أوغسطين والأفلاطونية المحدثة

بعد نبذ المانوية، لم يجد أوغسطين سبيلا إلا أن يتخذ الشكاك الأكاديميين كنموذج يقتدي به. [فأخذ يشك في كل شيء، واحتفظ بنزعة عدم الموافقة على أي رأي، وعدم ترك الشك ما لم يلوح له يقين. بل إنه يُصرح في (كتابه الحياة الخالدة) أن الأكاديميين قادوا لمدة طويلة موكبه، الذي حطمته الأنواء، وسط الأمواج العاتية. وصرح في (الاستدراكات) أن الحقيقة كانت تبدو له مستحيلة المنال، وأن أفكاره تحته على اعتناق رأي الأكاديميين. ولم يكن إيمانه بهذا المذهب مطلقا ولا مرتبطا بكل الأمور والمسائل، فهو لم يشك معهم في العلوم المضبوطة، ولم يشك أيضا في بعض المسائل الماورائية. ولم يوافق على كل ما لديهم وإنما مال إلى العقيدة الاحتمالية التي نجدها عند شيشرون. لكنه لم يركن إلى الاحتمالية ركونا تاما كما فعل شيشرون، بل يبدو أنه تنبأها كمرحلة مؤقتة. فقد كان تعطشه قوي لإدراك الحقيقة ولليقين، وكان يبحث عن الدغمائية واليقين التام بحمية. ولذلك فإنه لم يستقر أكثر من ثلاث سنوات في هذا المذهب. لأنه وجد الحقيقة في كتب الأفلاطونية التي قرأها في أواخر أشهر سنة 385م. لقد قلد إلى حد ما وانتفع من الأكاديميين دون أن يتبنى مذهبهم برمته. فقد كان يلتقي بالقديس أمبروز أسقف ميلانو، حيث ستحصل الخطوة الحاسمة في تطوره الفكري]¹.

اطلع أوغسطين من جمل من الأعمال الفلسفية، إلا أنها كانت قليلة. فقد قرأ لأرسطو مقولاته فحسب، فلم تكن سائر أعماله قد تُرجمت بعد إلى اللاتينية. وقرأ لشيشرون فضلا عن هورتانسيوس المحاورات الفلسفية، مما جعل من شيشرون أهم مصادر الفلسفية. وقرأ لكل من سينكا وأبولو. أما أفلاطون كان أكثر من مال إليه أوغسطين، فقد قرأ له طيماوس وفيدون. وقرأ قبل إيمانه بالمسيحية بعدة أشهر جزء من تاسوعات أفلوطين. يقول أوغسطين: "اخترتهم بالذات لأنهم يتبنون أكثر من غيرهم حقيقة الله الواحد الذي خلق السماء والأرض"، في هذا النص يشير إلى أنه فضّل الأفلاطونيين على غيرهم من الفلاسفة، لأنهم تبنا حقيقة الله كما تُصوّرها المسيحية². لقد وجد أوغسطين في الأفلاطونية جوابا لطالما انتظره وهو في قلق دائم، إنها فكرة الحقيقة المطلقة والتصور الشامل لها. والسييل لنشرها هو تبيان الحجة من خلال التعليم، وهو ما

¹ المرجع السابق، ص 128.127.

² زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 14.13.

تؤكد عليه الأفلاطونية، وهذا ما أضفى على أعمال أوغسطين وفكره طابع الكونية، على حد تعبير جيمس باتو بورنس¹.

وقد كانت بداية أوغسطين مع الأفلاطونية من خلال ما قرأه للأفلاطونيين المحدثين، ولا سيما أفلوطين. [فمن خلال أفلوطين ذهب إلى أن الله روح، وليس جسما نورانيا. وقد بقي دائما يشعر بالامتنان له لأنه أعتقه من خيالات المانويين الساذجة وأوهامهم. ومن خلال أفلوطين وفكرة الحقيقة المطلقة في الأفلاطونية، يكون أوغسطين قد تجاوز الفترة المؤلمة من الشكية أو الارتباب الكوني، حين وجد نفسه مدفوعا نحو الموقف الأكاديمي، دون أن يشعر باللذة التي يبدو أن شكافي الأكاديمية كانوا يشعرون بها في التفكير السليبي والهدام. وهذا ما يفسر العناية والعمق اللذين يفند بهما موقف الشكاكين من الحياة الأخرى، ويناقش مشكلة اليقين التي أرهقت عقله بطريقة ما، والتي تسبق إلى حد ما ديكرات، وهو قد أثر في ديكرات دون شك. والفلسفة الهيلينية الوحيدة التي أثرت باستمرار في أوغسطين هي أفلاطونية أفلوطين، وقد أثرت فيه تأثيرا عميقا. وقد تعرف أولا إلى فكر أفلوطين في ميلان، قبل انقلابه بسنتين، حين كان يتعرف أيضا على عمق المسيحية التي لم يمتلكها من قبل، باستماعه المنتظم إلى مواظ القديس أمبروز. وفي هذه الفترة فحسب بدأ يقرأ بعض المقالات القليلة من التاسوعات. وما شده بعمق وعلى نحو خاص ومهد الطريق له أكثر من سواه نحو المسيحية، هو الدرجة البالغة من الاتفاق التي وجدها بين تعليم أفلوطين وتعليم الكتاب المقدس، الذي عرضه القديس أمبروز، ولا سيما في إنجيل يوحنا]².

كان إعجاب أوغسطين بأفلوطين كبير خاصة في البداية. وقد تعلمه منه الكثير، ومنها أن الحقيقة ممكنة التعليم وقابلة لان تُعرف، وأن الله هو الكائن الأسمى، الروحي، اللامتناهي، الأبدى، والمتوحد مع الحقيقة الأبدية. وأن النفس عقل وتُدرك ما وراء العالم المادي للأشياء، أي عالم الأفكار المعقول. وأن الفعل هو في الله وأن الكلمة هو الله، وأن كل شيء صُنِعَ به ولا شيء صُنِعَ بدونه. وأن الله هو النور الحقيقي، وينير كل إنسان قادم إلى هذا العالم، وأنه بتأثير هذا النور تستطيع النفس أن تُرفع درجة فدرجة إلى تأمل الحقيقة الخالدة. وأن الشر ليس جوهر بل هو

¹. جيمس باتو بورنس، أفعال البشر تخدم المقصد الإلهي (العناية الإلهية كنعمة من الله)، مقال ضمن أعمال مؤتمر القديس أوغسطين، الجزائر، ج1، مرجع سابق، ص 296.

². أ. ه. آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 268، 269.

حرمان ونقص في الكائن، ونقص في الوجود. إلا أن أوغسطين لم يوافق على كل ما أتى به أفلوطين. فقد رأى فيه نقائص عديدة، فلم يجد لدى أفلوطين شيئاً عن تجسيد الكلمة (وقد ذكر أوغسطين ذلك في الاعترافات، الكتاب السابع). كما لاحظ أوغسطين أن الأقتوم الثالث (وهو نفس العالم) قد تفتت لدى أفلوطين إلى عدد وافر من الأرباب (الاعترافات، الكتاب السابع). ويشير أوغسطين في ذلك الفصل من الاعترافات، أن أفلوطين وأمثاله من الفلاسفة يرفضون تكبرا عبادة الله. ومن ثم بدأ ابتعاده عن الأفلاطونيين. فدحض موقفهم حول خلود العالم، وحول طبيعة الزمن، وحول الشياطين الذين يتوسطون بين الإله والمخلوقات. بل هو يلوم فورفوريوس لأنه نادى بأن الشياطين تُظهر للناس أفكار الله ومخططاته ومراميه. لقد خدمت الفلسفة الأفلاطونية أوغسطين من الناحية الإيجابية وأخذ منها الكثير، ومن الناحية السلبية رفض بعضها وأظهر آرائه عكسها. وتبقى الأفلاطونية رغم كل ذلك من مقومات الأوغسطينية. لم ينفك أوغسطين عن استغلالها، وارتدادها والتعمق فيها وتقليبها، مبيناً في ذلك كله أنها في جوهرها قابلة لان تتناسق وتنسجم مع المسيحية. بل إنه ذهب إلى حد الاعتقاد بأنه سيكون يسيراً عليه جعل الأفلاطونيين يعتنقون ديانته. هذا مع تشديده على أنه لم يأخذ مسيحيته عنهم، وإن اعترف بأنه خالطهم، وانفجع منهم، وأنهم أناروا له الطريق نحو المسيحية.¹

ويرى أوغسطين أن تعرفه على الأفلاطونية وقراءته لبعض كتب الأفلاطونيين المترجمة إلى اللاتينية جاءتته نعمة من الله. ويحدثنا في الفصل التاسع من الكتاب السابع في الاعترافات، أن تلك الكتب أثارت فيه حماساً بالغاً. لكنه كما حصل له في المراحل السابقة، لم يرض لا بنظريتهم في الشر، ولا بنظريتهم في الزمن، ولا برأيهم في خلق العالم، وإنما عدل في هذه الآراء أو نقحها على ضوء المسيحية. لقد وجد أن الأفلاطونية المحدثة تتمثل الإنسان على أنه عقل فقط، وأن هذا العقل يكفي نفسه بنفسه. أي أن الإنسان هو مقياس نفسه، ومقياس كل ما هو موجود، فكل شيء يعود إليه. ولم يقبل أوغسطين هذه النظرة للإنسان التي تراه كعقل. وهو ما جعل أوغسطين يؤكد دائماً على حاجة العقل للإيمان بما يقوله الكتاب المقدس.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 106، 107.

وعن دور المؤلفات الأفلاطونية في توجهه نحو الحقيقة المسيحية يقول أوغسطين: "بعد مطالعتي مؤلفات الأفلاطونيين وإدراكي أن الحقيقة تُستقصى وراء عالم الأجساد، رأيت أن كمالاتك اللامنتهورة قد أدركت بالمرءات (رومية 20/1). ومع أني لم أوفق في محاولتي فقد أدركت ماهية الحقيقة التي حرمتني من رؤيتها ظلمات نفسي. أيقنت أنك موجود، وأنت لا متناه دون أن تنتشر في الفضاء المحدود واللامحدود. وأنت حقا الكائن الدائم أبدا الذي لا يتغير، ولا أدنى جزء من أجزائه، ولا حركة من حركاته. كل شيء هو منك وبرهاننا القاطع هو كونه موجود. وثقت من كل ذلك، إنما بقيت مقصرا عن التمتع بك ورحت أثرثر مُدعيا المعرفة. ولو لم أبحث عن السبيل في المسيح مخلصنا، لصرت إلى الهلاك لا إلى المعرفة"¹.

ويرى إيتين جلسون في كتابه روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، [أنه من خلال كتاب الاعترافات يذهب بعض الباحثين إلى أن أوغسطين قد ارتد إلى الأفلاطونية الجديدة، أكثر من اتجاهه نحو المسيحية. بينما يعتقد آخرون أن تحوله كان تحولا مسيحيا أصيلا. لكن إذا ما اعتقد الفريق الأول أنهم قادرون على إثبات وجهة النظر الأولى بمساعدة مجموعة كبيرة من النصوص والحجج، فإن ذلك يُرجع على وجه الدقة إلى أنهم لم يعرفوا أن المسيحية هي أساسا طريق الخلاص (كما يؤكد أوغسطين)، وبالتالي فإن التحول إلى المسيحية يعني أساسا سلك ذلك الطريق. وإذا كان ثمة شيء واضح للغاية في كتاب الاعترافات أمام القديس أوغسطين، فلن يكون أوضح من اعتقاده بأن الغلطة التي وقعت فيها الأفلاطونية المحدثة، هي جهلها للنظرية المزدوجة للخطيئة، وجهلها بالخلاص من الخطيئة عن طريق النعمة. وقد قيل أن التطور العقلي للقديس أوغسطين قد اكتمل باعتناقه للأفلاطونية المحدثة، إلا أنه يُسجل على هذا الرأي الكثير من التحفظات. فنظريته كلها تجعل من المستحيل الخلط بين اعتناقه للأفلاطونية الجديدة واتجاهه نحو المسيحية، فقد اكتمل مذهب أوغسطين وتم تطوره الروحي بعد قراءته للقديس بولس واكتشافه لفكرة النعمة أو اللطف الإلهي، أو كما يقول أوغسطين: "إن قانون روح الحياة في يسوع المسيح

¹. أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 141.

يُحررني من قانون الخطيئة ومن الموت". كما أن أوغسطين الذي تعذب وتألم في إحدى الليالي، في حديقة كسيانم لم يكن عقلاً كما ترى الأفلاطونية المحدثة وإنما كان إنساناً بكل قواه¹.

لقد استفاد أوغسطين كثيراً من الأفلاطونية المحدثة، وتعلم البحث عن الحقيقة غير المجسمة، ووصل إلى يقين وجود الله الأزلي، مصدر كل شيء والتي لا توجد إلا به. كما تعلم نظرية التطهير، وجدلية التدرج، والتأمل. وقد استطاع بفضل هؤلاء الفلاسفة أن يتجاوز النظرة المانوية القائلة بالثنائية في الوجود التي تسبب موقفها السلبي من المادة دون ردها المخلوقات "إلى ذلك الذي هو (أي الله)" (الإعترافات، الكتاب العاشر). كما تعلم منهم الرجوع إلى الذات "وكيف يعرف ذاته" وإدراك "الكمال غير المرئي" لله "من خلال ما خلق. وهو يرى أن هؤلاء الفلاسفة وقعوا في الخطأ الذي تحدث عنه القديس بولس حينما قال: "رغم معرفتهم لله، لم يُسبحوا بحمده كإله". إن هذا الخطأ والذي ارتكبه أوغسطين نفسه من قبل، راجع إلى ما اتسم به الأفلاطونيون المحدثون، الذين كانوا يدعون الحكمة وما كانوا بحكماء كما ورد في الاعترافات. وهنا يميز أوغسطين بين الحكمة الحقيقية التي يربطها بالبر والتقوى، وتلك الحكمة التي يدعيها صاحبها وما هو بحكيم، فالعلم الحقيقي عند أوغسطين هو ما ارتبط منه بالبر. والخطأ الذي ارتكبه الأفلاطونيون المحدثون. ويرى أوغسطين في الاعترافات أن سبب حماقتهم كانت له جذور أعمق، فقد وجد في كتبهم العقيدة القائلة بكلام الله كما هي مُعلنة في مقدمة إنجيل يوحنا، لكنها اقتصر على تعالي الله، من دون الإشارة إلى معجزة تجسد المسيح وموته المخلص². ولذلك وجه أوغسطين لوم للأفلاطونيين العارفين بالغاية التي ينبغي الاتجاه نحوها، وعلى جهلهم الطريق المؤدية إلى هذه الغاية، فالطريق عنده هو كلمة الله المتجسدة.

وقد ذكر ذلك في الكتاب السابع من الاعترافات، وفيه بيّن حوصلة للاتفاقات والاختلافات ما بين الأفلاطونية والمسيحية. [ومن التأثير الأفلاطوني في أوغسطين، نجد مثلاً أن دليله قائم على المشاركة الأفلاطونية، التي تصعد مما يبدو في الطبيعة، من جمال ونظام إلى مثال

¹. إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996، ص63.

². مارية قرازا مارا، أوغسطين رجل علاقات وحوار في الإعترافات، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي القديس أوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص259.258.

قائم بذاته. وينطلق مما يراه في النفس من خير وحكمة وشعور بالسعادة، إلى المثال أو التصور القائم بذاته (في عالم المثال). إنه يفعل كأفلاطون وأفلوطين فينطلق من الحقيقة، ومما هو ثابت ويقيني وصولاً إلى الله مباشرة. والله يُوجد الأشياء على مثال معقولاتها. والمعقولات هذه هي في ذات الله. فيُشاهدنا الله في ذاته، لا في عالم آخر هو أدنى منه. بمعنى أن عالم المثل الذي نادى به أفلاطون هو عند أوغسطين قائم في عقل الله، وليس هو عالم قائم بذاته. وذلك حتى لا يقع فما وقع فيه أفلوطين حين وضع عالم المثل (عالم المعقول، عالم الماهيات) في مرتبة أدنى من الله هي مرتبة العقل الكلي، ويكون الله بذلك عنده لا يعلم ذاته، ولا يعلم الكائنات الصادرة عنه¹.

فالأفلاطونية تركت أثرها في تجربة أوغسطين وحياته، حتى أن قراءته للكتب الأفلاطونية هي التي دفعته للتأليف والكتابة، والبحث عن الحقيقة. وفي كتاب أوغسطين (في الثالث) تظهر بوضوح النزعة الأفلاطونية وتأثيرها، ففيه البحث عن الأدلة العقلية لتأكيد الإيمان. وصورة الكون عنده تقوم على أساس من الجدل الأفلاطوني، فهناك العالم الخارجي والعالم الباطني، العالم السفلي والعالم العلوي، المحسوس والمعقول، الجسدي والروحي. والتقدم في طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل نحو الباطن، وإلى الأعلى نحو الله نحو القمة والمركز. وهو انفتاح العقل لإشراق الحقيقة التي لا تتبدل، تلك الحقيقة التي تتخذ مكانها في الباطن وفي العلى. ومؤلفات أوغسطين: الإرادة الحرة، المعلم والدين الحقيقي، هي صدى للحماس الأفلاطوني الذي أخذ به، مع تمرسه في نبذ المانوية. وفي كتابه النظام، يُظهر لنا غائية وعقلانية العالم المحكوم بالعبادة الإلهية. ونظراً لتأثره الشديد بالأفكار الأفلاطونية وتبنيه لبعضها، نجد في كتابه الاستدراكات الذي ألفه في آخر حياته راجع فيه آراءه السابقة، يتأسف لثنائه عليهم، بعد أن عرف حقيقة مذهبهم وحقيقة موقفهم من المسيحية، فأصبح يدعوهم بالكفار². فقد قطع علاقته معهم، وإن بقيت أثر فكرهم عالقة في ذهنه، ظهرت في بعض كتبه، فسر بها بعض الأمور العقديّة واللاهوتية.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 150.

². خالد أحمد حسنين، الأخلاق بين الفكرين الإسلامي والغربي، مرجع سابق، ص 95، 97.

المطلب الثالث: تجربة أوغسطين مع المسيحية واتضح الغاية ومعنى الحياة.

يقول أوغسطين عن الرغبة الجامحة في قلبه لمعرفة الحقيقة، التي يطمئن إليها القلب ويتيقن من صحتها، فيهدأ ويستقر ويسعد: "هذه هي حال القلب البشري، إنه أعمى وكسول، حقير وقبيح ويريد أن يبقى خفياً. ولا يرضى بأن يبقى شيئاً مخفياً عنه، فلا يستطيع أن يخفى عن نظر الحقيقة، بينما الحقيقة خارجة عن مدى نظره. وبرغم شقائه يُفضل أن يجد فرحه في الحقيقة لا في الكذب. وسيكون سعيداً بلا ضوضاء ولا عراقيل وسيتمتع بالحقيقة وحدها، مصدر كل حقيقة. هناك مسافات ذاكرتي التي اجتزتها باحثاً عنك يا الهي وما وجدتك خارجاً عنها. كلا لم أجد فيك شيئاً إلا وتذكرته، منذ اليوم الذي فيه تعلمت أن أعرفك. فمنذ ذلك الحين لم أعد أنساك. وحيث وجدت الحقيقة وجدت إلهي الحقيقة عينها. ومذ عرفت الحقيقة ما عدت نسيئها. ولهذا مذ عرفتك لا تزال ثابتاً في ذاكرتي، فيها أجدك حين أتذكرك وأغتبط بك، تلك هي سعادتِي وهبتنيها برحمتك، نظراً لحقارتي"¹. فهذا اعتراف صريح، وتعبير من الأعماق عن مدى السعادة بمعرفة الله.

وأحداث اقتناع أوغسطين بالمسيحية بدأت بميلانو، التي كان فيها الأسقف أمبرواز، وهو من الشخصيات المرموقة بين المسيحيين. لقيه أوغسطين ووجد عنده أحسن استقبال، فلزم مجالسه ودروسه. وهناك بميلانو التحقت به أمه، فأخبرها أنه نبذ المانوية ولكنه لم يعتنق بعد الكاثوليكية المسيحية. وقد انتهى الأمر بعد المذاكرة ودراسة الكتابات المقدسة والتأمل، إلى الإيمان بالمسيحية، وقاسمه في ذلك صديقه اليبوس وابنه أديوداس. وشرع أوغسطين في تنظيم حياته على ضوء إيمانه الجديد. فتخلى عن تدريس البلاغة. وقد تم تعميد أوغسطين وابنه واليبوس على يد الأسقف أمبرواز يوم 25 أبريل 387م.²

كان أوغسطين قد قرأ بعض كتب الأفلاطونيين التي نُقلت عن اليونانية بواسطة فيكتوريانوس، التي انتفع بها لكنها لم تُقده للإيمان. ثم عاد لقراءة الكتاب المقدس، خاصة رسائل بولس الرسول فأعجب بها، لما فيها من ربط بين العهد القديم والعهد الجديد. زاره سمبلسيان (Simplicen) الأب الروحي لأمبرواز، حيث بدأ يخبره عن قراءته في كتب الفلسفة الأفلاطونية

¹ أوغسطين، الإعتراقات، مصدر سابق، ص 217216.

² سعيد دحماني، أوغسطين من تاغست الى هيون، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص251.

التي عني بنشرها فيكتريانوس، فأظهر سمبلسيان سروره بذلك، ثم عرف أوغسطين منه أن فيكتريانوس اعتنق الإيمان المسيحي بروح تقوي، فثبت فيه الغيرة للإقتداء به، لكنه كان لا يزال أسير العادات الشريرة. وسمع من بتيتون (Petitien) وهو أحد مواطنيه الأفارقة، قصة رهبان الصحراء في مصر خصوصا أنطون، ممن تخلوا عن الدنيا وتفرغوا لعبادة الله في الخلوات. فأثرت هذه الحكايات فيه تأثيرا عميقا، ومع ذلك بقي يقاوم وعز عليه فراق شهواته ولذتها. وهنا بدأت الأزمة الروحية في حياة أوغسطين، وقد وصفها بأنها كانت شبيهة بعاصفة تلاها مطر غزير. لقد شعر بأن نفسه ممزقة بين إرادة الخير وإرادة الشر، وبين مطالب الروح ومطالب الجسد.¹

ويمكن القول أن المرحلة الأولى لدخول أوغسطين المسيحية كانت مرحلة فلسفية، [أصبح يسعى فيها لدراسة الفلسفة وأصبحت ثقافته ثقافة فلسفية فتبدلت بنية أوغسطين الثقافية. لم يعد أوغسطين حائرا وغارقا في الشك في بحثه عن الحقيقة، التي كانت هي ضالته المنشودة طوال عمره، بل رسا عند تصور الأفلوطينية للحقيقة. وفي كاسيكيكوم كتب مجموعة محاوراته المسماة محاورات كاسيكيكوم وهي أربعة: ضد الأكاديميين، في النظام، الحياة السعيدة ومناجاة النفس. ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة دراسة الحكمة، وإن كان يعني بها الحكمة الإنسانية أي الفلسفة. إلا أن دراسة أوغسطين للفلسفة لم تكن تعني أنه أصبح رجلا حكيما متفلسفا، بل تعني أنه انشغل بالفلسفة ودراساتها باحثا فيها عن الحقيقة فحسب. وبعد تعميده كتب مجموعة من الأعمال الهامة منها: في خلود النفس، في الموسيقى، في كمية النفوس، حرية الاختيار، حقيقة الدين، سفر التكوين ضد المانوية... الخ. فأوغسطين كان يبحث في هذه المرحلة عن الحقيقة بالمناهج الفلسفية المتاحة له].²

كانت قراءته لبعض كتب الفلاسفة الأفلاطونيين (المسيحيين) توجهه إلى التحول من الخارج إلى الداخل، وبأن يدخل في المسيحية. فاكتشف أوغسطين التقوى الصافية للروح واكتشف الرب خالقه. لكن أوغسطين كان يتساءل دوما عن شخصية المسيح. لقد كان يتخيله كرجل يملك حكمة عظيمة، وبشهادة الإنجيل، أكل وشرب، نام ومشى، فرح وحزن وتحدث مع أصدقائه، أي أنه عاش حياة حقيقية لإنسان. وبعد أن قدم له سانبليسيان (Simplicien)

¹. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 249248.

². زينب محمود الحضيري، لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 16.15.

(المثقف المسيحي الكبير) خلاصة مكثفة عن العقيدة المسيحية. تعرف أوغسطين على سر الكلمة التي صارت بشارته، وتعرف على مبدأ تناسق الفكر المسيحي¹. وهو ما لم يجده أوغسطين فيما سبق.

وفي الاعترافات بيّن أوغسطين تجربة التحول إلى المسيحية، وكيف أن روحه دخلت حالة من القلق الشديد، فقال في الاعترافات أن النفس: "لا تنهض نهوضاً تاماً بعد ما أثارها الحقيقة لأنها لا زالت تحت وطء العادة". لكن في هذا "الانفصام غير المعقول" في الإرادة العاقلة، تتجلى الوحدة الجوهرية للكائن البشري، القائمة على الأنا. والتحول النهائي يجب أن ينتهي بزوال تلك الحيرة الناجمة عن تعدد الفضائل في قلب الإنسان فيحدث تنازع في الإرادات الحيرة: "إلى أن ينتصر خير واحد على غيره، وتنصرف الإرادة إلى تحقيقه، موحدة بعدما كانت مُقسمة". الإرادة الموحدة بهذا الشكل تنتصر على السلوك المألوف المتجذر في الروح، وعلى ما انطبع عليه الإنسان في حياته. إن الأمر يتعلق كما قال أوغسطين: "بحوار في قلبي لم يكن إلا مني وضدي". إن اعتناق دين ما إنما هو تحول كلي لذات الإنسان بحيث يتطلب وقوع أثر ذلك بالنسبة إلى الشخص الذي يجيا هذه التجربة أن تنفعل روحه معه. وتحوله هذا لا يمكن اعتباره كاملاً، إلا إذا استطاع بعد حيرة أن يستعيد وحدة أنه من جديد. حينئذ يُفضي التحول إلى ذلك اللقاء الحاسم، بالقوة الروحية الموحدة والتي مصدرها الشخصية. إن ذلك مرده إلى أن الاهتداء إلى الله يفترض إعادة بناء كلي لوجود الإنسان، متمحوراً على موضوع جديد خيّر، تنتظم بمقتضاه حياة المهتمدي من جديد. هكذا يتم التحول الكلي للإنسان، من حيث هو عقل وشهوة، حتى يتجاوز الحيرة ويرقى إلى السكينة، فيحل الاطمئنان كما يقول أوغسطين في الاعترافات: "محل صراع بيتي الداخلي (...). وتقلبات التردد". وقد قال أوسكار فيلاسكاز في ملتقى أوغسطين بالجزائر: "في قصة الروضة التي يرويها أوغسطين في الاعترافات تظهر الوحدة الجوهرية للإنسان. إن اكتشاف الله يقع في هذا الواقع الروحاني الذي يُشكل جوهر الإنسان في حد ذاته، والذي يتجلى بداخله نور الحقيقة غير المنطقي"². وهنا بداية التجربة الروحية عند أوغسطين.

¹. غولفان ماداك، أوغسطين في أسرته، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص259.

². أوسكار فيلاسكاز، التحاوب مع النفس واكتشاف الله في اعترافات القديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي للقديس أوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص109.

وكان الحدث الفاصل بعد زيارة بنسيانس وهو من كبار رجال الدولة ومؤمن حقيقي بالمسيحية، فوجده مع صديقه اليوس وجوارهما بعض رسائل بولس الرسول. فظنها بعض الكتب الفلسفية، لكن أوغسطين أخبره بأن له زمانا لا يشغله سوى مطالعة هذه الأسفار، فدار الحديث بينهما حتى تطرق بنسيانس لسيرة القديس أبنا أنطونيوس، وكيف تأثر بها اثنان من أشرف البلاط فتركا كل شيء ليسيرا على منواله، وهنا التهب قلب أوغسطين بالغيرة، كيف يغتصب البسطاء الأميون الملكوت ويبقى هو رغم علمه يتمرغ في الرجس. ثم خرج أوغسطين إلى البستان المجاور لمنزله وارتمى على جذع شجرة تين، وتمثلت أمامه كل شروره، فصار يصرخ: "عاصفة شديدة (...). دافع عني (...). وأنت فحتى متى؟ إلى متى يا رب؟ أنغضب إلى الأبد؟ لا تذكر علينا ذنوب الأولين. فإنني أشعر أنني قد استعبدت لها. إلى متى؟ إلى متى؟ إلى الغد؟ لما لا يكون الآن؟ لما لا تكون هذه الساعة حدا فاصلا لنجاستي؟" وبكى بمرارة. كان ذلك عام 386م، وقد بلغ من العمر 32 عاما حين تغيرت حياته وتجددت بنعمة الله. فتحولت القوة المحترقة شرا، إلى قوة ملتبهة حبا.¹

وكان التمهيد لتلك التجربة الروحية بسماع القديس أمبرواز وتفسيره الروحية للعهد القديم، التي اعتبرها أوغسطين بداية اكتشافه لنور الحق، كما سمعه في رده على أتباع ماني وغيرهم من المراطقة، كانت سلطة أمبرواز المعنوية قوية على أوغسطين. زاد من عمقها إعجاب واحترام القديسة مونيكا بهذا الأسقف البليغ. هذه السلطة هي التي دفعت بعقل أوغسطين إلى أن يتوجه لتفحص أوضاع وشروط الحياة العقلية بدل أن يبقى على صعيد التجريد. وسرعان ما تبدى له أن الفوز بالحقيقة ليس هو من عمل العقل المتشدد، أو نتيجة استدالات فكرية صارمة، وإنما هو أيضا عمل يلزمه الصبر والنضج وتقدم في العمر. من هنا خف إلى حد ما بحثه عن الحقيقة بطريقة الاستدلال والبرهنة، وانتقل من هاجس البرهنة العقلية والمنطق المحض إلى الديالكتيك التاريخي، وإلى السيكلوجيا العيانية، كما يقول علي زيعور الذي يجده قد انتقل من فلسفة الماهيات ليعود إلى الموجودات، وإلى شخصية الإنسان العياني (أي بالتجربة والمعاناة). لقد ألقى نفسه في أحضان الكنيسة، وهو بكل قواه وبذهن أتعبه التجارب، وعقل متمرس، فقبل الإيمان المسيحي برضا واضح، وعقل وتفكير². وهكذا تحول أوغسطين إلى المسيحية.

¹. خادم الرب فادي، أغسطين ومعمودية يسوع، مرجع سابق، ص4.

². علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص130.131.

ويرى علي زيعور أنه في البدء لم يمتلك أوغسطين الإيمان المسيحي بكل ما في هذا الإيمان من إيماني وعقلي. فقد بقي مدة ماديا لدرجة أنه كان يشك بوجود جوهر روحي، وهذا ما جعله لا يفهم ألوهية المسيح كما يقول في الاعترافات. ولفهم الحياة الروحية، لزمه الوحي الأفلاطوني، إذ لم يكن قد عرف بعد تماما المسيح، وإن كان قد اخذ عن أمه حبه له. فقبل هذا كان إيمانه قريبا من إيمان الرجل البسيط الذي يخضع لسلطة الكنيسة والله، دون أن يعرف تماما ما تفرضه هذه السلطة وما تقتضيه. ثم ما لبث أن عرف أن الإيمان يُركي الإنسان ويُطهره، فمعرفة الروحي هي التي تجعل النفس نقية. فالإيمان يُخضع الإنسان لله، ويدعوه لحياة نقية، وللسيطرة على الشهوات والحواس، مما ينعكس على النفس فتزكو. ثم إن الإيمان المُطهر والمنقي هو في نظره النعمة¹. وليست هذه النعمة إشراقا خارجيا للعقل كما يصرح أوغسطين، بل بواسطة يقوم في القلب حين دائم للأبدي، للسلام المطلق، للإله الدائم والروحي.

وفي الاعترافات يؤكد أوغسطين على إيمانه الذي لم يجد له من سبيل في غير الكنيسة، بعد فشل العقل عن الإدراك منفردا: "وقد عييت على أن أتصور ذات لا تقع تحت عيني هاتين. وما تصورتك يا الله في شكل إنسان مذ أشرق علي نور الحكمة. لقد تجنبت دوما هذا الضلال واغبتبت لوجود الرأي المستقيم في إيمان كنيستك الكاثوليكية، أمنا الروحية. ولم يكن لدي أفضل منها وسيلة للتأمل فيك. وأجهدت نفسي للتفكير فيك، وأنا الإنسان وأي إنسان، وأنت العظيم الإله الواحد الحق. واعتقدت اعتقادا ثابتا بأنك غير قابل للفساد. لا تتغير ولا تتبدل. وقبل أن أدرك مصدر إيماني وظروفه اتضح لي، لا بل أيقنت أن كل ما يفسد أخط مما لا يفسد، وآثرت عفو هذا على ذلك، وما لا يتغير البتة على ما يتغير"².

ويعتبر أوغسطين أن رعاية الله كانت تتابعه في مراحل عمره المختلفة، وإن كان لا يدرك معاملات الله له، ففي الاعترافات يقول أن الله تحدث إليه في موت صديقه، وفي دراسته للفلسفة، وفي قراءته للكتاب المقدس، ومن خلال عِظات الأسقف أمبرواز، وفي تعاليم وصلوات أمه، وها هو يتكلم إليه بحديث خاص وشيق عن الراهب القديس أنطونيوس، ذلك الحديث الذي أحججه وجعل نفسه تثور فيه، فيخرج إلى الحديقة المجاورة للمنزل الذي يسكنه، وهناك في الحديقة ووسط

¹. المرجع نفسه، ص134.

². أوغسطين، الإعتراعات، مصدر سابق، ص121.

أزمته وتساؤلاته الحائرة، راح يبحث عن الحقيقة، ويتأمل فيما صنعه الله معه، كان حائرا يائسا، لكن أمامه أمل في أن يلتقي بالحقيقة، يلتقي بالله.

وكتب أوغسطين عن هذه اللحظات فقال: "فُرِّحت إلى البستان تحت تأثير العاصفة التي عصفت بقلبي دون أن يقوى أحد على تهدئتها، ووحدك يا رب تعرف حدا لذاك الاضطراب، أما أنا فقد كنت أجهله، رغم أنني كنت أسير نحو الشفاء وأموت عن الحياة، مدركا ما كنت عليه من إثم، جاهلا ما سأصير إليه من صلاح قريب. انفردت في الحديقة فلحق بي اليبوس، خطوة خطوة، ومع أنه كان بجانبني بقيت أشعر بوحشة (...). ارتجف بشدة غضبا لكوني لم أقبل مشيئتك وميثاقك يا إلهي، تعذبت ونقمت بشدة على نفسي، تقلبت وتعلمت في قيودي وكدت أحطمها، لكنني بقيت مؤثقا بأحد قيودها الضعيفة (...). استوقفتني الأباطيل والشقاوات التعيسة، خليلاتي القديمات لقد كانت تشدني بطرف ثوبي اللحمي وتهمس في أذني قائلة: هل تطردنا حقا؟ أنترك حقا منذ الآن وإلى الأبد؟ (...). ثم أنخفض صوتها (أي الإرادة) كثيرا فتجلت أمامي اليوم قيمة العفاف (...). وكأني به يقول لي ساخرا ومشجعا (أي الله): "هل يمكنك أنت أن تعمل ما توصل إليه؟ أولئك لم يصلوا إلى ما هم عليه بقدرتهم الشخصية، بل بقوة يسوع المسيح، الرب إلههم أرسلني إليهم. وأنت فما بالك تتردد بين نعم ولا؟. ألق بنفسك بين يديه ولا تجزع فإنه لا يتخلى عنك ولا يدعك تسقط (...). نطقت بهذا الكلام وبكيت بكاء مُرا بقلب مُنسحق، فطرق أذني بغتة صوت خارج من بيت الجيران، حُيل إلي أنه صوت صبي أو صبوية يغني مرددا: (خذ وأقرأ! خذ وأقرأ!) امتقع لوني وأصغيت بكليتي (...). ومن ثم حبست دموعي ونهضت لأني رأيت في ذلك الصوت نداء سماويا يدعوني إلى أن أفتح كتاب الرسول بولس وأقرأ أول فصل يقع عليه نظري عفويا. ولقد سمعت في الماضي أن القديس أنطونيوس اتعظ بعبارة من الإنجيل سمعها ذات يوم فطبقتها على نفسه: (اذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني) متى 21/19. فاهتدى إليك يا رب لدى سماعه ذلك الكلام. وعُدّت مسرعا إلى اليبوس، حيث تركت كتاب الرسول بولس فأخذته وفتحته وقرأت سرا أول فصل وقع نظري عليه: (لا تعيشوا بالقصوف والسكر والمضاجع التي يُستحى منها والعهر، ولا بالخصام والحسد، بل البسوا الرب يسوع المسيح ولا تهتموا بأجسادكم لقضاء شهوات) رومية 13/13. 14. ورحت أقص على اليبوس ما جرى. أخذ اليبوس الكتاب وقرأه واستمر في القراءة حتى وصل إلى رومية 1/14 وكان

يقول: (ومن هو ضعيف في الإيمان، مُدُوا إليه يداً)، واعتبر أن هذا النص يشملهُ هو أيضاً¹. فقاما معا ليخبرا أمه مونيكا التي صلّت مراراً لأجل خلاص ابنها، فكان فرحها لا يُوصف بهذا الخبر السار، وراحت تشكر الله الذي استجاب لدموعها التي ذرفتْها، حتى يستجيب لصلاتها، وها هو يُحقّق رجاءها ويشفي نفس ابنها.

في قصة الحديقة عاش أوغسطين تجربة الانتقال من الشك في الحقيقة إلى الهداية، من حيث هي إزالة لكل الشكوك كما قال فيلاسكاز في الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر سنة 1999م. أما عن عملية الاكتشاف والاهتداء، فهي مصاغة في الجزأين السابع والثامن من الاعترافات. ويضيف فيلاسكاز: "أن اكتشاف الحقيقة يتحقق في إطار النظام الفلسفي، الذي منحتَه مطالعة كتب الأفلاطونية، ففي هذه الكتب وجود الحقيقة مقترن باكتشاف الذات حيث تكمن الحقيقة". فأوغسطين يقول في الاعترافات: "لكن بمجرد قراءة كتب الأفلاطونيين هذه (...). توصلت إلى اليقين أنك موجود وأنك غير متناه (...). كنت متأكد تمام التأكيد من كل ذلك، غير أنني كنت أحس نفسي أضعف من أن تتمتع بإدراكك". كما نجد في هذه الكتب إقراراً وإن كان غامضاً بعض الشيء، أن وراء الحقيقة يوجد الخير: "لأنه هو الله في ذاته، وكل ما يريدُه لذاته خير، وهو الخير في ذاته". ومفهوم الخير هذا سوف يكون ذا أهمية بالغة في فكر أوغسطين، لأن المشكلة بالنسبة إليه يكمن في الفعل، على اعتبار أن مجرد التأمل في الحقيقة غير كاف ما لم يُتبع بالفعل، مما يعني دخول مجال آخر أكثر تشعباً هي التجربة الفعلية. غير أن هذه المرحلة الأخيرة من عملية التحول في حياة أوغسطين يطغى عليها الطابع الديني، وتدخّل فيها بقوة فكرة وسيط الله المقترن بقراءة الكتاب المقدس كما يقول فيلاسكاز، حيث يتم الانتقال من كتب الفلاسفة إلى الوحي. ثم ينصرف فكر أوغسطين إلى إقامة الأساسين المتمثلين في العقل والهداية. والأمر يتعلق هنا بعملية تفكيرية تنتهي إلى الإيمان وذلك بمساعدة العقل. وعندما يزول الشك الأول ذو الطابع التفكيري يتبعه الجلاء التردد الناجم عن الشك بخصوص الفعل. فعبارة "خذ وقرأ" الواردة في قصة الحديقة تمثل إذن، تنويجاً لقراءتين حاسمتين: تخص أحدهما بعض كتب الأفلاطونيين. أما القراءة

¹. أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 167.159

الثانية فتخص في مرحلة أخيرة كُتبا ذات طابع قُدسي، انتهت بالرسالة المعروفة في العهد الجديد (رسالة إلى رومية). ويعتبر أوغسطين أن الله هو المدبر لكل ذلك¹.

ويؤكد عبد السلام لودبي في كتابه صراع أوغسطينوس، أن أوغسطين اعتبر الآيات التي سمعها: "رسالة بعث بها الله إليه. وبعد ذلك أحس بسلام في قلبه وارتياح في داخله. فسلم أوغسطين حياته لأعظم قيادة، وتسلم المسيح دفعة حياته، وتجددت طبيعته تجددًا جذريًا. وقد حدث اهتداؤه إلى المسيحية في صيف 386م، وفي عيد القيامة سنة 387م تعمد بالماء بيد القديس أمبرواز في ميلانو". وبعدها قرر العودة مع أمه وأخيه إلى مسقط رأسه. وفي طريق عودته مرضت أمه في أوسيتيا. وفي تاسع يوم لمرضها وهي في السادسة والخمسين توفيت. وبعد فترة قصيرة عاد أوغسطين إلى تاغست، حيث نظّم جماعة من الرهبان، وسافر عام 391م إلى مدينة هيبو المجاورة حيث أقنعه جمهور النصارى بالبقاء. وفي نفس العام 391م رُسم قسيسًا في هيبو. ومن عام 396م حتى وفاته عمل أسقفًا في هيبو². فالأحداث تسلسلت به إلى مفاصل تجربته الروحية وأدواره الرعوية، فتجربته تلك لم تقده إلى حياة سلبية، خالية من البذل والعطاء.

فقد عاد أوغسطين إلى إفريقيا يريد بذلك الخدمة الرعوية، وقال في اعترافاته عن ذلك: "كنا نبحث عن مكان نستطيع أن نكون فيه أكثر خدمة لك، فعدنا إلى إفريقيا". إلا أن عودته كانت في خريف 388م. فقد تأخرت سنة بسبب وفاة والدته بمنطقة أوسيتيا. ولم يغادر إفريقيا منذ ذلك التاريخ. وقد بدأ حياته في تاغاست مع الزهد والتأمل، عُين بعدها سنة 391م قسا لمدينة هيبو وهو غير راغب، فقد كان أوغسطين يزور رجل شريف بمدينة هيبو (وتدعى كذلك إيونا من أعمال نوميديا) سامه الأسقف كاهنًا بالرغم من محاولته رفض السيامة بدموع، بل وجعله يعظ أكثر أيام الأسبوع. فسكن في بستان ملك الكنيسة وجعله ديرًا حيث امتلأ بالرهبان، كما أنشأ ديرًا للراهبات تحت تدبير أخته. ثم أقيم أسقفًا مساعدًا لفاليروس عام 395م. وخلفه في عام 397م وعين أسقفًا لنفس المدينة. ففضى حياته الأسقفية في خدمة الكنيسة الإفريقية وأتباعها بكل تفان. وخصص بعض وقته للكتابة. وكان له دور بارز في دحض أصحاب البدع

¹. أوسكار فيلاسكاز، التجاوب مع النفس واكتشاف الله في اعترافات القديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي

القديس أوغسطين بالجزائر، ج 2، مرجع سابق، ص 1310.

². عبد السلام لودبي، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 8.

(المانوية والدوناتية والبلاجية). وحضّر مجمعًا بأمر الملك أونوريوس عام 421م ضم 275 أسقفًا كاثوليكياً و 279 من الدوناتيين، فقام يجادلهم ويردهم إلى الإيمان الكاثوليكياً. وفيما بين 426.427م أخذ يُعيد النظر في كل ما كتبه. ولما بلغ من العمر 72 عامًا استعان بأحد الكهنة في تدبير أمور الكنيسة راغبًا أن يكون خليفته، وبقي أربعة أعوام يستعد للرحيل، وفي عام 430م توفي وهو في سن السادسة والسبعين، وكانت دموعه لا تتوقف، فقد كتب مزامير التوبة وثبتها أمامه على الجدران، وكان كل وقته للصلاة¹. وكل هذه من تجليات تجرته الروحية، التي عاشها إلى آخر حياته.

المطلب الرابع: نظرية المعرفة عند أوغسطين.

يعتبر أوغسطين أن الحقيقة واحدة [هي حقيقة الله التي تتجهر فيها العقيدة المسيحية، والوصول إليها هي السعادة التي هي الاستمتاع بحقيقة الله. واللاهوت عند أوغسطين يمتزج بفلسفته. لذلك تفكيره منصب دائما على ما هو عيني، وهو تعبير عن تجرته الخاصة. وهو يعتبر المسيحية هي الفلسفة الحقّة. أما المدارس الوثنية للفلسفة فهي مذاهب لاهوتية زائفة ومعيبة. فالحقيقة واحدة، بل هو يعتبر أن الحقيقة في الواقع هي الله عينه. والوصول إليها سعادة. فالسعادة عند أوغسطين هي الاستمتاع بالحقيقة. وقد اتسمت حياته بانجذابها نحو الحقيقة بالبساطة الرفيعة. وقد قيل أنه بدأ حياته بالبحث وطلب الحقيقة، ثم كشف عنها بعد تحوله إلى المسيحية، ثم أمضى بقية حياته في استقصائها². فمسار حياة أوغسطين وتقلباته ونظريته للمعرفة وتجرته الروحية، عاشها باحثا عن الحقيقة، التي تُحقق اليقين وتطمئن لها النفس.

وقد آمن أوغسطين بنظرية المعرفة الأفلاطونية، بعدما اكتشف فساد المذهب المانوي، وشعر بالحاجة الماسة إلى الهروب من وساوس الشكاك. [وأفلاطون الذي ألهم أوغسطين لم يكن يعتقد أن طبيعة الأشياء المادية، لها من الاتساق ما يكفي لأن تكون موضوعات لأية معرفة يقينية. فهناك عالم المثل الذي هو موضوع العلم اليقيني، أما عالم الحس فهو عالم يتأرجح بين

¹ القمص تادرس يعقوب مالطي، نظرة في علم الباتولوجي، مرجع سابق، ص 272271

² . خالد أحمد حسنين علي حربي، الأخلاق بين الفكرين الإسلامي والغربي، المكتب الجامعي الحديث، 2010، ص 95.

الوجود واللاوجود، أي أنه متغير، ولهذا فهو لا يصلح للرجوع إليه كأساس للظن على أحسن الفروض. فاعتقد منذ بداية حياته الفكرية بتأثير من أفلوطين، أن الحسية الخالصة تؤدي لا محالة إلى شك كلي. وقال أوغسطين في الإرادة الحرة: "لا أستطيع أن أعرف شيئاً عن الوقت، الذي سوف تستغرقه تلك الأشياء التي أدركها بحواسي الجسدية، لا أعرف كم من الوقت سوف تستمر هذه الأرض أو تلك السماوات، أو أي شيء آخر أدركه حسياً. لكن $7+3=10$ الآن وإلى الأبد، فهي لم تكن قط ولن تكون أبداً سوى العدد عشرة". وهنا نرى بوضوح إمكان وجود علم ضروري، دون أن يكون مصدره الأشياء الحسية الحادثة أو العرضية. ويقول أوغسطين: "إن كل شيء لا يكون حقيقياً إلا من حيث تطابقه مع النموذج الإلهي الخاص به"، وسوف يأتي القديس أنسلم بعد ذلك، لكي يضع هذا القول على أسس راسخة في محاورته عن الحقيقة. وكلمة حقيقي أو صادق، تُشير إلى الشرط الأساسي الذي بدونه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة، وهذا الشرط الأساسي هو الوجود. فلا يمكن أن يكون هناك حقيقة على الإطلاق بغير واقع، نستطيع أن نقول عنه إنه حقيقي حين يُوضع في علاقة مع العقل، فالحقيقة عند أوغسطين ما هو موجود. ويفسر أوغسطين مقولة للقديس بولس في (الرسالة إلى أهل رومية 20/1): (لأن أموره غير المنظورة تُرى منذ خلق العالم، مُدركةً بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنه بلا عذر) فيعتبر أن هذه الأعمال التي لا تُرى هي الأفكار أو المثل الإلهية، ومن ثمَّ فإن الأفكار الإلهية معروفة من المخلوقات، ولا بد أن تكون هناك معرفة مُعينة بالمخلوقات سابقة أيضاً على أية رؤية لهذه المثل. ولذلك فإنه خلال جميع التعديلات التي أدخلها دنز سكوت على النظرية الأوغسطينية، يبقى هناك نفساً أوغسطينياً نابضاً، فالمعرفة الحسية لم تكن عنده سوى فرصة للمعرفة العقلية¹.

وبتعرُّفه على الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، فهم أوغسطين تفوق الميتافيزيقا المسيحية، لأنها تُفسِّر مشكلة الشر على أنها نقص أو غياب في الكيان، دون أن تعتبره جوهرًا قائمًا بحدِّ ذاته، كما كان يفعل المانويون. فالفلسفة كما يقول علي زيعور هي معرفة الكيان وهي قادرة على أن توضح منطقياً ما يعتبره الإيمان حقائق مطلقة. ويكون هذا يجعل قلب الإنسان ذاته مركز البحث الفلسفي. ويعتبر أوغسطين أن الطريق الذي نسلكه في النفس البشرية لنصل إلى حقيقة الإيمان هو درب الخلاص المسيحي. والدوافع الأساسية لهذا الأسلوب هي الذاكرة والزمن. ويتكلَّم أوغسطين

¹. إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 293، 297، 301، 304.

عن هذه الأمور كخبرة شخصية حميمة في كتابه الشهير الاعترافات. فالذاكرة التي تحفظ الذكريات الماضية، تحفظ أيضاً الحقائق العلمية الأولى. ولذلك تذهب الأفلاطونية إلى أن المعرفة هي تذكُّر. والذاكرة تحفظ كذلك الإحساسات والانفعالات، التي اتخذت أشكالها الثابتة عبر الزمن وتجرّدت من قوتها الانفعالية الأصلية، فصارت هي ذاتها الذاكرة مكان حضور الله في النفس البشرية. هذا الميل لدى أوغسطين لجعل البحث أمراً يخص داخل الإنسان بصفة أولى، يجده علي زيعور حاضراً أيضاً في فكرة أوغسطين عن الزمن، الذي لا يعتبره أمراً موضوعياً، بل هو قائماً فقط في روح الإنسان. فالماضي والحاضر والمستقبل، هي أمور تُذكر في ثلاث مظاهر مختلفة للنفس البشرية ذاتها: حاضر الماضي وهو ذكرى الأمور الماضية، حاضر الحاضر، وهو حدس الأمور الحاضرة، وحاضر المستقبل أي توقُّع الأمور المستقبلية¹. فنظرية المعرفة عند أوغسطين أساسها خبرته الشخصية، ولها صلة قوية بتجربته الروحية، وهي تستوعب كل القوى والمدارك البشرية.

ولأهمية الإدراك العقلي عند أوغسطين نجده يؤكد في رسالته لكونساسسيوس، أن الله لا يمكن أن يكره فينا العقل، الذي جعلنا نسمو بفضلته على باقي المخلوقات الحية. [وإذا كان المطلوب الإيمان فذلك ليس من أجل تفادي العقل، لأنه يستحيل علينا أن نؤمن لو لم يكن لنا عقل. والحواري بطرس نبه إلى ضرورة الاستعداد للإجابة عن كل شخص يطلب البيان بالأسس العقلية، التي يقوم عليها الإيمان والرجاء. فإذا كان السائل غير مؤمن ينبغي لفت انتباهه إلى ما قام به من قلب للأمر حينما طلب الأسس العقلية قبل الإيمان، وهي أسس لا يمكن فهمها. أما إذا كان السائل مؤمناً يطلب الأسس العقلية حتى يفهم ما يؤمن به، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار قدرته، حتى يستطيع أن يستفيد من الأسس العقلية المقدمة له في فهم ما يؤمن به. وعليه فمن سار على طريق الإيمان، سيصل من دون أي شك، ليس فقط إلى فهم الوقائع غير المادية وغير المتغيرة التي لا يُدركها الكل في هذه الحياة، وإنما سيصل أيضاً إلى قمة التأمل. وقد قال أوغسطين في الفقرة 6 من تلك الرسالة: "قلت ذلك لإثارة إيمانك بحب الفهم الذي يقود إليه التفكير العقلي الحق، ويُعدُّ الإيمان الروح له". فالتفكير العقلي الذي يعتمد عليه أصحاب البدع ينبغي تفاديه ومقتته، ليس لأنه تفكير عقلي، وإنما لأنه تفكير باطل. إن اعتماد التفكير العقلي يقع له تزييف، بسبب تدخل الخيال الذي يقود حسب أوغسطين إلى تمثل الثالوث غير المرئي، غير المتجسد والذي لا

¹. علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في الفلسفة الوسيطة، مرجع سابق، ص 177. 190.

يتغير، في شكل ثلاث كتل حية موضوعة جنباً إلى جنب أو في شكل مثلث. ويقول أوغسطين في الفقرة 7: "ما أن يشرع التفكير العقلي الصحيح في زعزعة هذا البناء الفكري الشهباني، ينجلي عنا ذلك الوهم بفضل تلك المساعدة الباطنية وذلك التنوير، اللذين يأتينا ممن يأبى أن يُشرك به". ويقول كذلك في الفقرة 13: "عندما تُفكر في الثالث، أطرده عنك كل صورة مجسدة يمكن أن تأتي إلى ذهنك (...). لأن المبادرة بمعرفة الله لن تكون صحيحة، لو أننا قبل معرفة كنهه بدأنا بمعرفة ما ليس هو. لكن أحب الفهم حُباً جما لأن الأناجيل ذاتها، والتي نُحْتَمِنُ على الإيمان بتلك الأمور الجلييلة قبل فهم كنهها، لن تفيدك كثيراً إن لم تفهمها فهما صحيحاً". فالتفكير العقلي عند أوغسطين تفكير مُلهَم، حيث يقع التحذير من الخارج، وتشرق الحقيقة ذاتها في داخل الإنسان¹.

ولذلك يمكننا القول، أن أوغسطين جمع في نظريته بين المعرفة الحسية والعقلية والتأملية الذوقية. فقد أيقن بوجود العقل، لأن الشك فيه هو نفسه تفكير عقلي. ووجود العقل في الإنسان دليل على وجود الله من جهة. وهذا الإيمان هو الذي يُعطي للعقل مقاييسه، التي يميز بها بين الحق والباطل. فهي بالطبع لم تأتي من العالم الطبيعي عن طريق الحواس، لأن المعرفة الحسية كلها موضع شك من العقل حتى يُثبتها أو ينفيها، فلا بد أن مصدرها هو الله. ويرى أوغسطين أن السبيل إلى الخير الأسمى هو الإتحاد بالله بواسطة التأمل، وأن أقوى دافع إلى الخير والفضيلة هو الحب، حب الله وحب الإنسان على حد تعبير حسين عبد الحميد أحمد رشوان². وبذلك تؤدي المعرفة الحسية والعقلية إلى معرفة حقيقة الوجود والإيمان بالله، وبهذا الإيمان وعن طريق التأمل والمعرفة الذوقية يحصل اليقين، وثمار كل ذلك تكون محبة وأخلاق وفضائل وقيم حضارية.

فنظرية المعرفة عند أوغسطين مرتبطة بآصرة لا تنفصم مع الله. بدأ أوغسطين بالشك، فكانت حياته وفلسفته بحث عن اليقين وعن الحقيقة. ولذلك جمع أوغسطين في نظريته المعرفية بين مختلف المدارك (المادية والمعنوية والإشراقية) وهو ما يذهب إليه علي زيعور في التقسيم الآتي³:

أ. المدركات المادية (حقائق المعرفة الحسية): أوغسطين يعتقد بأن النفس تؤثر وتعمل وتراقب، بشكل دائم في كل أعضاء الجسم الموجودة فيه. تبدوا هذه السيكلوجيا روحانية مطلقة، وتريد أن

¹. غولفان ماداك، محبة في الذكاء، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 19.18.

². حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الاجتماع الأخلاقي، المكتب العربي للحديث، 2002، ص 88.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 208.209.

تُظهر أنه لا تأثير للبدن على النفس التي هي دائماً قوة يقظة، ومستعدة ولا تحتاج للأعضاء كي تتشعر وتُحس. فالإحساس عمل من أعمال النفس. لقد اتخذ أوغسطين أقصى موقف من المذهب الحسي الذي عرفه في المانوية، والذي يقول أن الإنسان لا يدرك إلا الأجسام، وأن كل ما يوجد فهو من الأجسام ليس إلا. لقد انتقل إلى القول أن الإحساس نفسه هو من عمل الفكر. وبذلك فإنه لم يترك للمانوية شيئاً تستند عليه، حتى الإحساس جعله فكراً ووظيفة من وظائف النفس.

ب. المدركات المعنوية (العالم العقلي أو حقائق المعرفة العقلية): هذه المدركات روحية وليست مادية. إنها معان مثل الله والملائكة والنفس. نعرفها بواسطة الاستدلال لا عن طريق الحواس والانفعالات. والعالم العقلي هو عالم الحقائق الأزلية، وهو موجودة في النفس مثل حقائق المنطق وحقائق العلوم. والمعرفة هنا هي أكمل من المعرفة الحسية، وبواسطتها نحكم على خطأ أو حقيقة هذه المعرفة الحسية والعالم الحسي الذي هو عالم ناقص. لكن أوغسطين لم يقل عنه أنه عالم باطل كما قال الأكاديميون. فالمعرفة الحسية تؤدي إلى الإيمان فقط لا إلى العلم. فلا بد لها أن تتكامل مع المعرفة العقلية التي هي مقياس المعارف الحسية كما سبق.

ج. إدراك الحقائق الأبدية (نظرية الإشراق): الحقائق الأزلية الضرورية موجودة في النفس، إنها فيض من الله أو من اللوغوس (كلمة الله). إن الحكم الكلي والضروري الذي نُصدره على المخلوقات ونذكر به المعنويات يأتي من الله. ويظهر تحليل المعرفة الحسية وجود النفس والفكر المحض، ثم إن تحليل المعرفة العقلية يؤدي إلى بيان وجود الله. فالإحساسات تقود فقط نحو النور الباطني، لكنها مع ذلك ضرورية كي تؤدي إلى هذا النور. إن العقل البشري الذي يُنيره الله، قادر على أن يبلغ درجة المعرفة الحقيقية بتلك الأشياء التي تُدركها حواسه. أي أن هناك تعاضداً ضرورياً بين الإشعاع الإلهي وبين العقل البشري، وبين الحواس الجسدية في معرفة الأشياء الخارجية والحقائق المتعلقة بها.

ويجد عبد الرحمان بدوي أوغسطين يفسر الإشراق بافتراض أن إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام، فكما أن العين تحتاج إلى النور كي تُبصر الأشياء، فكذلك النفس في إدراكها للحقائق تحتاج إلى إشراق نور عليها. وكما أن الشمس هي مصدر النور المادي الذي يجعل الأجسام مرئية، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل العقل يُبصر الحقائق العقلية. فالله بالنسبة للعقل كالشمس بالنسبة إلى البصر، وكما أن الشمس مصدر النور، فإن الله هو مصدر الحقيقة.

فالعقل الإنساني وبإشراق من الله يستطيع بلوغ معرفة صحيحة عن الأشياء التي يدركها بالحواس. فهناك تعاون ضروري بين العقل البشري والحواس والإشراق الإلهي، من أجل معرفة الحقائق.¹

فمصادر المعرفة عند أوغسطين تجمع بين الحواس والعقل مع النص المقدس، فهو يقول كما يقول بولس: "(إننا نعلم علما ناقصا) قو الأولى 9/13. وفي إطار الحقائق الواضحة تؤمن النفس بشهادة الحواس التي يضعها الجسد في خدمتها، إنها تؤمن بها لأن من يفكر بأنه لا يجوز تصديقها يُخطأ خطأ فادحا. وتؤمن أيضا بالكتب المقدسة القديمة والجديدة، التي تُسميها قانونية والتي إليها يستند الإيمان، الذي به يحيا البار. وبه نسير مطمئنين طوال عُربتنا عن الله. إنه الإيمان السليم والأكيد، هنا أشياء لا نُدركها لا بالحواس ولا بالعقل، حيث تنقصنا أنوار الكتاب"².

وفي إطار نظرية المعرفة يقدم أوغسطين الذاكرة على أنها مجالات شاسعة، أو على هيئة قصر كبير فخم، وُضعت داخله كنوز الصور التي لا تُحصى، والمستخلصة من الأشياء المتنوعة التي تُدركها الحواس. وفي هذا القصر تُخزن أيضا سائر أنواع الأفكار التي يُؤلفها الإنسان بأن يُضخم، أو يُضئِل ويعدل ويُغير بطريقة أو بأخرى مكتسبات الحواس. وفيه أيضا يُودع ويضع على سبيل الاحتياط كل ما لم يواره النسيان. ويميز أوغسطين حسب علي زيعور بين سبعة أنواع من الذاكرة³:

1. ذاكرة الإحساسات: تحفظ الإحساسات في الذاكرة، مرتبة ومصنفة حسب الأنواع. يدخل كل إحساس من مدخل خاص، فالنور والألوان وأشكال الأجسام، تدخل عن طريق العينين، وتدخل الأصوات المتنوعة عن طريق الأذنين، وهكذا. والحقيقة أن الإحساسات ليست هي التي تدخل، وإنما هي صور المدركات التي تقبع في الذاكرة على أهبة المثل عند استدعائها.

2. ذاكرة الأفكار: في الذاكرة خزان المفاهيم التي تُعلمنا إياها الفنون (الصناعات) الحرة، والتي لم ينسها الإنسان وتكون هذه مرتبة فيها ومبوبة. وليست الأفكار منقولة إلى الذاكرة بواسطة الحواس، إنها انعكاس للأفكار الإلهية.

3. ذاكرة الأعداد: تحوي العلاقات والقوانين التي لا تُحصى والتي تُنظم الأعداد والمقاييس.

¹. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مصدر سابق، ص250.

². أوغسطين، مدينة الله مج3، مصدر سابق، ص 147.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 194.198.

4 . ذاكرة العواطف (الانفعالات، الوجدانيات والمشاعر): وهي تبقى في الذاكرة لا على شكل صور بل على شكل انطباعات متفاوتة الدرجة من حيث الحدة والحيوية.

5 . ذاكرة النسيان: تحتوي الذاكرة أيضا الكثير مما يكون المرء قد نسيه. وهناك أيضا ذاكرة التذكر (حين أتذكر أنني تذكرت).

6 . تذكر السعادة: وهي موجودة لدى جميع الناس. فكلهم ينشد الفرح، والكل يتذكرها عندما يسمع كلمة سعادة.

7. تذكر الله: إذا تنزه الإنسان في ذاكرته باحثا عن الله، فسوف لا يجده خارجا عنها.

وللمعرفة عند أوغسطين ارتباط كبير بالسعادة. وذلك لأن السعادة الأوغسطينية لاصقة بالحقيقة، وغير منفصلة عنها، بل هي اكتناه الحقيقة وتملُّكها، وهي غير مستقلة عن المعرفة. لكنها ليست معرفة وليست الحقيقة. ثم إن معرفة الحقيقة ليست هي وحدها غاية الإنسان، ولكنها مطلوبة كشرط ضروري للحصول على تلك الغاية. فالسعادة تولد من الحقيقة وهما لا تنفصلان. والنظرية الأوغسطينية في السعادة تختلف عن المذهب العقلي اليوناني فيها، لأن الغاية القصوى للحكمة الأوغسطينية هي معرفة تتيح وتهيئ تحقق الله¹. فغاية المعرفة عند أوغسطين هي معرفة الله، وحقيقة الكون والنظام الإلهي. ووسائل المعرفة هي الوحي ممثلا في الكتاب المقدس، ومدارك العقل. وقد اهتم أوغسطين بالمعرفة الحسية والعقلية والتأملية الذوقية كذلك.

¹ . علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 219-220.

المبحث الثالث: أوغسطين وتجربته الرعوية واختياراته العقائدية ومحاربه للمخالفين.

في عام 391م عُين أوغسطين قسيساً، ثم أسقف عام 395 لمدينة هيونا ليكون هناك رأس الكنيسة الكاثوليكية الإفريقية، فَعُرِفَ بأداء واجباته الرعوية بحرص شديد وفريد من نوعه، وذاعت شهرته في آفاق الإمبراطورية الرومانية. كتب (الاعترافات ومدينة الله وفي النعمة) وهي أبرز آثاره في الفلسفة واللاهوت. قضى أوغسطين ما يقرب من ثلاث وأربعين سنة في خدمة الكنيسة ومواجهة التيارات المعادية لإنجيل المسيح، في زمن اتسم بالفوضى السياسية والمنازعات اللاهوتية، فقد كانت حدود الإمبراطورية مهددة، وكانت الكنيسة كذلك مهددة بالانقسام بسبب كثرة البدع. عمل أوغسطين جاهداً لمحاربة المانوية والدوناتية والبيلاجية، ودفعه كل ذلك لصياغة فكرته الخاص عن الخطيئة الأصلية والنعمة الإلهية والاختيار.

ويُعد أوغسطين معلماً للكنيسة وتاريخها، ولثقافة الغربية والثقافة العالمية. وهو معلّم للنظرية اللاهوتية وتطورها، برز في جوانب لا توجد إلا عنده، جعلت المهتمين يتساءلون كما قال أندري مندوز في الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر سنة 1999م: "يتساءلون ما إذا كان أوغسطين آخر عبقرية في العالم القديم، أو أول رجل للعصر الوسيط، أم رائد للعصر الحديث بما في ذلك الألفية الجديدة" وقد أكد أندري مندوز أن كل من جاء بعد أوغسطين قد أخذ من أعماله ما ناسبه. حتى أننا اليوم أمام سلسلة طويلة من الاتجاهات الأوغسطينية المتناقضة التي ألحقت ضرراً بفكر أوغسطين¹. فما هي تجليات تجربته الروحية على الأدوار التي تصدر لها؟

المطلب الأول: الروحانية في تجربة أوغسطين الرعوية

بعد اعتناق أوغسطين المسيحية، تباحث مع أصدقائه الأفاقة أين يجدر بهم التفرغ للعبادة، [فاتفقوا على العودة إلى موطنهم الإفريقي. وصل أوغسطين إلى تاغاست في خريف 388م، وأقام في خلوة عميقة لمدة ثلاث سنوات، بين مجموعة اختارت إتباعه في ذلك فأنشؤوا جماعة الزهد الأوغسطينية. فأنهمك أوغسطين في الاعتناء بأسقفيته، راح يهتم بالحياة الروحية

¹. أندري مندوز، سلف عبقرى للجزائر (أوغسطين هيون)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص267.

لرعاياه. وإلى جانب ذلك يوجه جهده كله ضد مختلف شيع المسيحية الخارجة عن الكاثوليكية، ومنها الدوناتية تلك الشيعة المنبثقة من صفوف مسيحي إفريقيا. وانطلاقاً من حوالي 386م شرع أوغسطين في تأليف البحوث والدراسات. في المرحلة الأولى من إنتاجه، كانت الفلسفة والانتقاد والبلاغة تُكون محتوى تأليفه مثل: رسالة ضد الفلاسفة الأكاديميين، والمحاورات مع النفس، وفي الموسيقى، وهذه الأعمال تعود إلى 386-387م، وهي ناتجة عن المناظرات والمحاورات في مجالس كاسيسياكم في ميلانو. ثم كتب في الجدل خاصة بداية من سنة 387م. وانصبت ضد المانويين من 387 إلى 400م، وضد الدوناتيين من 400 إلى 412م، وضد البيلاجيين من 412 إلى 430م، وضد البريسيليانين سنة 415، وضد اليهود. كما ألف في اللاهوتية الدغماتية، وأهم تأليف هو مدينة الله. وألف في اللاهوتية الأخلاقية، وأهم كتبه الاعترافات. وألف في البيداغوجيا وفي تفسير الكتاب المقدس. وخلف أوغسطين حوالي 224 مراسلة، تشمل الفترة بين 386 و 426م¹.

كان الشعور بالمسؤولية ملازم لأوغسطين، ففي البداية حول منزله إلى شبه دير بعد عودته إلى تاغست عام 388م، جمع فيه أصدقائه. ووضع له نظاماً رهبانياً قائماً على الصلاة والتأمل، وقراءة الكتاب المقدس، وحياة النُسك والانتقطاع إلى عبادة الله، فاشتهر بحديثه في التقوى والمعرفة، بعد أن رُسم كاهناً ثم أسقف لهيبو، التي أنشأ فيها فرعاً لديره. وقد ورث عن طبيعته الإفريقية الحرارة، والتقاليد الدينية للكنيسة التي كان منها ترتليان وكرييانوس. وقد أخذ عن القديس أمبرواز التفسير السكندري، واللاهوت الكابادوكي. التقى فيه اللاهوت الإفريقي مع اللاهوت اليوناني. وقد كان يُعيد النظر فيما كتبه، وجعل كل وقته للصلاة وقراءة مزامير التوبة التي علقها على جدار، ويذرف الدموع الغزيرة. حتى أنه في سنة 430م لزم فراشه وطلب أن يُترك وحده مع الله إلى أن توفي بعد عشرة أيام².

وبعد اعتناقه المسيحية لم يُقلع أوغسطين تماماً عن الاهتمام بدراسة الفلسفة، فقد كتب في هذه المرحلة كتابه (في الثالث). إلا أنه لم يعد لديه الوقت الكافي للاستغراق في الفلسفة، إذ كان عليه أن يُكرس كل وقته وجهده لدراسة النصوص المقدسة، دراسة متعمقة بحيث يمكنه

¹. سعيد دحماني، أوغسطين من تاغست الى هييون، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 2، مرجع سابق، ص 253252.

². تادرس يعقوب ملطي، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي، مرجع سابق، ص 272271.

استخدامها بيسر في رسالته الجديدة، لتوضيح المسيحية والدفاع عنها ضد خصومها. أصبح أوغسطين الأسقف يجا ويفكر ويعمل من أجل شعبه المسيحي، أكثر مما يجا ويفكر من أجل الفكر الفلسفي. وأصبح كل همّه تحقيق خلاص شعبه المؤمنين، فانغمس في مشاكل الواقع الإنساني، إذ فرّضت عليه وظيفته كأسقف، فضلا عن تلبية حاجات المؤمنين الروحية المتنوعة، إدارة ثروة الكنيسة، والقيام بدور القاضي الذي يفصل في مشاكل الرعايا سواء أكانوا مسيحيين أم وثنيين، فقد كان هؤلاء يُفضلون اللجوء إلى الأسقف ليفصل في مشاكلهم ثقة منهم في حياده ونزاهته وعدله.¹

تحمل أوغسطين مسؤوليته الرعوية كاملة، وقاوم بقوة وحماس المخالفين له من المسيحيين، والمذاهب الفلسفية والدينية كالأكاديمية والمناوية التي سبق أن انبهر ببريقها طويلا. [فرد على المناويين بشدة في مناقشات عمومية، وفي المؤلفات التي صور فيها أخلاقهم، وكشف عن عيوبهم وضعف عقيدتهم. كما أنه قام بهدم تعاليم البيلاجية، التي تُنسب إلى راهب إنجليزي يدعى مورجان. وقد قالت البيلاجية إن خطيئة آدم، كانت فقط قدوة سيئة للجنس البشري، وإنها لم تؤثر إلا في آدم وحواء، ولم ينجم عن السقوط أي فساد في الطبيعة البشرية، وأن الإنسان يولد في حالة البراءة، وله نفس القوة الأدبية والطهارة اللتين كانتا لآدم وحواء عندما خلقهما الله. وله قوة الاختيار بين الخير والشر، ولا لزوم لعمل النعمة في قلب الخاطيء، لأن في داخل الإنسان قوة تجعله يسموا إلى أعلى درجة من القداسة. يعتبر أوغسطين أن البيلاجيين تجاهلوا قول الكتاب المقدس كما جاء في رسالة أفسس 24/6: (لأنكم بالنعمة مخلصون، بالإيمان، وذلك ليس منكم هو عطية الله). ثم وجه قلمه للرد على آريوس (256 . 335م). وكان آريوس لبي المولد والمنشأ. توجه إلى الإسكندرية وتعلم فيها. أكد آريوس على وحدانية الأب وقلل من منزلة الإبن، وأنه لم يكن سوى إله ثانوي منخفض في الرتبة والمنزلة. وهاجم أوغسطين الدوناتية، وكانت هذه الحركة السياسية ترمي إلى التحرر من الاستعمار الروماني، ومن سلطة الكنيسة الرومانية في شمال إفريقيا. فجاءت في ثوب حركة دينية واستخدمت الانشقاق الديني مبررا لها في إقامة الفتنة داخل الكنيسة. ومن بين أفكار هذه الجماعة أنه حينما تكون أخلاق الأسقف مشبوهة ولا تليق بالرسالة المسيحية التي يحملها ويبشر بها، فإن الطقوس الدينية التي يقوم بها ذلك الأسقف تكون باطلة. فرد عليهم

¹. زينب محمود الخضيري، لاهوت تاريخ، مرجع سابق، ص 1716.

أوغسطين بأن أخلاق الأسقف لا تؤثر مطلقاً على صحة أعمال وخدمات الكنيسة. وفي سنة 410م حلت بروما الأزمة الكبيرة، إذ هجم الغوط على روما بقيادة الأريك، واحتلوها بعد حصار طويل. وفي هذه الأثناء قام خصوم المسيحيين وهم الوثنيين يُحملونهم مسؤولية هذه الكارثة. لأن الآلهة في رأيهم أنزلت غضبها الشديد على روما بسبب الدين المسيحي والمسيحيين. فقام أوغسطين بتهدئة الأفكار وتثبيت الإيمان في النفوس التي تزعزعت، وقد رد على هجوم الأعداء واتهاماتهم للإيمان المسيحي في كتابه (مدينة الله)¹. وهذه الأدوار والأعمال المهمة جعلت أوغسطين، من الآباء المسيحيين الذين سجلوا حضورهم في تاريخ المسيحية والكنيسة.

والمميز في حياة أوغسطين الرعوية هي تجربته الروحية الحاضرة دائماً، ويقول بوسيديوس صديق أوغسطين وكاتب سيرته أنه: "طلق هموم هذا العالم وكان يعيش هنا مع أولئك الذين كانوا متحدين معه، في الصيامات والصلوات وأعمال الخير. وما كان الرب يوحى له به في التفكير والصلاة، كان يُعلمه للحضور وللغائبين، للأوائل بأحاديثه وللآخرين بكتبه". وقد تحدث أوغسطين مع ابنه أديودات وأصدقائه أنه لا يملك الطموح في أن يُصبح قساً، شاعراً وشاكاً فيما سيحصل. حتى أنه زار هيبون هادئاً، غير أن القس فاليريوس قال لجميع الحضور أنه بحاجة إلى قس ليساعده، فوقع الاختيار على أوغسطين. فأصبح يرى في الحياة المسيحية كالأسرة الكبيرة، للخيرات التي ذكرت في الكتابات المقدسة، واعتبرها نفضة في الرب وتعلق بالمسيح ونمو للتقوى، عن طريق الغذاء الذي يوزعه الداعية. ومن آثار تلك الروحانية أنه في عام 411م بقرطاج عند افتتاح الندوة الكبيرة بين القساوسة الدوناتيين والكاثوليكين، ورغم ما بينهما من العداوة والصراع، فقد دعا أوغسطين بجرارة المسيحيين إلى حب السلام والدعاء من أجل السلم.²

وقد ضل يدعو أتباعه في هذه المرحلة لدراسة الحكمة الإنسانية، ونبههم إلى ضرورة التخلي عن كل ما يُعارض الفكر المسيحي، ومن ذلك بعض الأفكار الأفلاطونية مثل فكرة وجود النفس في حياة سابقة على الميلاد، وإمكانية تحقيق السعادة على الأرض، وفكرة احتقار المحسوس. اهتم أوغسطين بالحكمة في هذه المرحلة وأعطاهما دلالة جديدة. ولعل هذا التبدل في دلالة الحكمة

¹ عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 109.

² غولفان ماداك، أوغسطين في أسرته، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص

هو أهم ما يميز تطور أوغسطين الفكري. ومفهوم الحكمة على أنها العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية هو من المفاهيم القديمة التي حورها أوغسطين في المرحلة الكهنوتية لتصبح مسيحية تماما، فأصبح يُعرفها بالتقوى. مستندا إلى ما جاء في سفر أيوب 28/28: (الحكمة قالت للإنسان مخافة الله هي الحكمة)، فقال أوغسطين: "الله هو كمال الحكمة، وحكمة الإنسان عبادة الله، وتناقش الناس في الحكمة فقالوا: إنها علم الأمور البشرية والإلهية. بيد أن الكثيرين لم يسعوا إليها إلا كسبا لمديح الناس لهم، وأرادوها في حياتهم علما لا تخلقا تأمر به الحكمة، فنالوا مجدا بشريا زائلا وعجزوا عن الوصول إلى نور الله. ولم يطلبوا الحكمة، مع أنهم تظاهروا بالبحث عنها، ولو بحثوا عنها حقا لعاشوا وفقا لمبادئها".¹

وعندما تقدم أوغسطين إلى الأسقف فاليريوس في يوم وسامته كأسقف أجهش بالبكاء، وذلك لأنه يُدرك أن الوظيفة الأسقفية تفترض حضورا دائما وتبعية دائمة. كما أنه لما صار أسقفا لم يكتفي بأداء مهامه العملية وإنما سعى لمواجهة ما كان يلاحظه من نزعات لدى البعض من زملائه، فوضع للوظيفة الأسقفية نظرية جاءت مبادئها شديدة للغاية، وفي مقطع من كتاب مدينة الله يقول: "كلمة الأسقفية تعني تكليفا وليس تشريفا" أو "لا يحق لامرئ أن يرى نفسه أسقفا إن كان يجب أن يكون سيذا للناس وليس خادما لهم". وقد حرص أوغسطين في عدة مرات على جلب انتباه القيادة الكاثوليكية إلى ضرورة التأمل في مثل القولين السابقين. وخاصة في الوقت الذي صارت القيادة لا تختار من طرف الجمهور. كما أن أوغسطين كان يعتبر نفسه مسؤولا بصورة خاصة أمام الأكثر فقرا من بين رعيته. وقال في أحد خطبه: "لا يُسمح بأن يكون لنا أي شيء في الصندوق. إنه لا يحق لأسقف أن يكنز ذهبا ويُعبد يد المتسول عنه. كل يوم يأتينا عدد من المعوزين، ونحزن أيما حزن عندما نجد أنفسنا عاجزين عن العطاء لجميع من قصدنا. ليس لدينا إذاً أي احتياط في الصندوق". بل إنه كان يبيع بعض الأواني المقدسة الثمينة، ليفتدي الأسرى ويوزع المعونات على أكبر عدد ممكن من المعوزين.²

¹. زينب محمود الحضيري، لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 19.17.

². أندري مندوز، سلف عبقرى للجزائر (أوغسطين هيبون) مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، المرجع السابق، ص 275.274.

كان أوغسطين يسعى من أجل استعادة شرف ومجد الكنائس الإفريقية. ولذلك ندد بالردائل والفضائح الواجب القضاء عليها. ففي رسالته له إلى أوريلوس، اختار أوغسطين مقتطفاً من (رسالة بولس إلى الروم 13/13). وقد تمثلت الأفعال الفاحشة التي كان يندد بها ليس فقط في "الإدمان على الخمر والفسق"، وإنما كذلك فيما كان يطبع سلوك رجال الكنيسة من غرور وانتهازية، وما ترتب عن ذلك من سوء نية، وخبث ونفاق وجشع¹. ويشير الخوري يوحنا الحلو في مقدمته لكتاب الاعترافات أن ما يميز تجربة أوغسطين: "أن له نفساً رقيقة الشعور مرهفة الحس، تُلم بدقائق الأمور وتستشعر حاجات الناس، لأنها تعيش الحقيقة صافية، مجردة عن كل لُبس وإهيام، تُعالج أمور الحياة بحكمة وروية، وتغرف من بحر اختبارها الواسع لتعطي كل من ضل السبيل السوي. لقد خدم أوغسطين الكنيسة ككاهن، وقدم خدماته في مواعظه وكتاباته. كما اشترك عام 393م اشتراكاً فعلياً في مجمع هيون، وحمل بشدة على ما ساء من عادات الوثنية المتسربة إلى صفوف المسيحيين الذين كانوا يجعلون كنائسهم ومعابدهم، في أعيادها التذكارية، مسارح للأكل والشرب والقصف"².

ولم يقتصر دور أوغسطين كأسقف في مجرد ممارسة الشعائر، ومناولة القربان المقدس، والأعمال الخيرية. [بل جعله قربه من شعبه محل دعوة للتدخل في شؤون رعيته لمساعدتهم على صعوباتهم اليومية، الأسرية منها والاجتماعية والاقتصادية. وكان الأسقف معترفاً به كمحامي طبيعي للمساكين. ومؤهل كالقضاة للتأكد من نظام السجون وخلوه من التعسف أو سوء المعاملة في حق المساكين. وقد كان أوغسطين حريص على ألا يتحول إلى مجرد موظف للإمبراطورية، ولم يكن يترك فرصة لإضفاء الطابع الإنساني على جهاز العدالة، فقد أعاد النظر في التشريع المتعلق بالاعتقال وحقوق المعتقل، والتنديد باستعمال التعذيب، والتمييز بين الحكم بالإعدام النظري وتطبيق العقوبة]³. فقد كانت لأوغسطين نظرة شمولية في دوره الرعوي، ومهامه الأسقفية.

¹. شارل مونيبي، تأثير أوغسطين على التشريع الذي عاصره، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص134.

². أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص5.

³. أندري مندوز، سلف عبقرى للجزائر (أوغسطين هيون) مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، المرجع السابق، ص277.276.

كما أن حِسّه الاجتماعي جعله يُعارض تنامي ممتلكات الكنيسة، لأنه كان يرى ثراء الكنيسة مدعاة للحسد عند الفقراء، الذين قد يعتبرون الكنيسة مثل أي مالك آخر. كما يمكن أن يكون مصدرا للإغراء غير المقبول فيما يخص رجال الكنيسة . وكان أوغسطين يستعمل عائدات كنيسة لمساعدة المعوزين. إلا أن بعض المؤرخين العصريين ممن درسوا نظرية أوغسطين الاجتماعية انتقدوه على ما لمسوه من تهيّب ونزعة محافظة. كذلك فيما يتعلق بنظام العبودية التي يرى العتق فيها برا، إلا أنه لم يُطالب بالقضاء عليه، واعتبره رمزا لنزعة الإنسان الفاحشة إلى السيطرة على أخيه الإنسان. وانتقد لأنه لم يتطرق لمسألة تغيير نظام الملكية بما يُفضي إلى تقسيم المزارع الكبيرة بين الفلاحين. وأنه يُفضل تناول كل حالة على حدة قصد معالجة المظالم، أو مساعدة من هم في حالة فاقة شديدة. وقد كان أوغسطين يرى أنه على كل من أراد عتق عبده أن يفكر في مستقبلهم بكل جد كمنحهم عملا مأجورا، أو أرضا يزرعوها وإلا وجدوا أنفسهم يعيشون حياة البؤس.¹

وفي كتابه مدينة الله يُشير أوغسطين إلى أنواع الحياة الثلاثة: التأملية، العملية والمختلطة. ففي الحياة التأملية دراسة للحقيقة الفلسفية. أما الحياة العملية ففيها فعل الخير. بينما الحياة المختلطة تمثل محاولة المتأمل إفادة غيره بثمره جهده الفلسفي، حتى يعمل من أجل خير الآخرين. وهو يرى أن رجال السياسة وهم في حياتهم العملية يُمكنهم إذا استطاعوا أن يكبحوا أنفسهم عن شهوات الدنيا، والسعي وراء الشرف والسلطان، وبذلك فإنهم يدخلون حياة مختلطة، وتُصبح تطلعاتهم السياسية مشروعة. وأوغسطين ورغم تفضيله لحياة التأمل، فإنه بعد تعيينه في الوظيفة الدينية، وجد نفسه مضطرا للدخول في علاقات ضرورية مع السلطات السياسية، المحلية منها والإمبراطورية، من أجل تحسين الوضع المادي والاجتماعي لشعبه. وقد بينت تدخلاته معرفته للقوانين الرومانية، ورغبته أحيانا في تغيير بعض القوانين لتحقيق العدالة الاجتماعية. كما بينت قدرته على مواجهة المستويات الإدارية المختلفة: مستوى الإمبراطورية، مستوى المقاطعة، المستوى المحلي. وكذا براعته في التفاوض بشأن الفصل الدقيق والصعب بين مختلف المجالات القضائية

¹. كلود لوبولي، الكفاح من أجل الفقراء، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص124.125.

المتداخلة، السياسية منها والقانونية والإدارية. إلا أن أوغسطين كان دائما يخشى من أن تُعتبر تدخلاته راجعة لأسباب دنيوية بحته، ومن منظور المدينة الأرضية.¹

وقد كان أوغسطين مطلعاً على واقع رعيته، حازماً في معالجة مختلف القضايا. [ومن ذلك أن أوغسطين لم يكتف بتشريف واحد من أعيان قومه وحثه على الجود، وإنما انتقد الأثرياء الذين اهتموا بتبليط منازلهم وتغطية جدرانها بالرخام الذي كان مادة نادرة، وبتذكيرهم من دون أي تحفظ، بالحاجة إلى اعتماد حياة الفقر والتأمل الباطني. لقد حاض أوغسطين كفاحاً مستميتاً ضد جشع الأثرياء، وما يُثيره ثرائهم من حسد لدى الفقراء. وفي تعليقه حول المزمور 127 نجد أن الحديث عن الذهب والفضة والأراضي وبذخ المساكن، يؤول إلى فكرة أن المؤمن يتعرض يومياً إلى اضطهاد الشر له، متمثلاً في الإغراء. وفي تعليقه حول المزمور 92/14. 16 يتساءل عن مكان إقامة الله، وربما سرعان ما تخيل سامعوه أن الله يسكن دار مغطاة بالمرمر، فسيحة الأبهاء، مزدانة السقوف بلون براق، غير أنه يُقدم الأمور بشكل مختلف تماماً، فمسكن الله عنده في قلب الإنسان المتواضع والآمن، وليس في قلب من أراد الترفع. وما ينبغي على الإنسان أن يتوق إليه بشأن مسكن الله ليس جدراناً وسطوحاً مزدانة بأحلى الزخرف، ولا بريق المرمر وأبهة السقوف، وإنما رجالاً مخلصين، طاهرين يُحبون الله حبا جما، بكل روحهم وعقولهم، ويحبون أقاربهم كما يحبون أنفسهم].²

وعن تجربته الروحية وتأملاته يقول بوسيديوس، الذي عايش أوغسطين عن كثب، وكتب سيرته وصديقه في كتابه حياة أوغسطين: "بعد تسويته للقضايا التي كانت تشغل باله، يعود إلى ذاته للنظر في أعماقه وحياة الروح السامية. كان البحث عن الذات الإلهية يستغرق كل تأملاته، وعندما يُسفر البحث عن نتائج يجعله يملي أمراً ما أو على الأقل يأتي بتصحيح ما نسخ من قبل. ويتعلق الأمر بمجموعة من الأنشطة التي تطلبت العمل في النهار والليل". ويتساءل أندري مندوز من يا ترى يستطيع أن يصف الليل الأوغسطيني؟، ثم يجيب قائلاً: "الليل الذي يتم

¹ روبر دودارو، أوغسطين الهيبوني بين المدينة الدنيوية ومدينة الله، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص8881،8680.

² ميشال بلانشار لومي، القديس أوغسطين من بيت الثرى إلى بيت الله، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص222221.

فيه تحضير النهار: فهذه خطبة يجب أن تلقى، وهذا حكم ينبغي أن يُنطق به، وهذه معونة يلزم تقديمها، وهذه مواساة ينبغي تقديمها، وهذا لوم يلزم توجيهه، وهذا جواب بنعم أو لا ينبغي رده، والكل ابتغاء لمرضاة الله. إن سر أوغسطين لا يوجد في مكان آخر. إن رجل الفكر والعمل هذا كان صوفيا أولا وقبل كل شيء، وإن لقاءاته مع البشر كانت لقاءات مع الله في نفس الوقت¹.

كما عُرف أوغسطين بأنه مجادل متحمس. حتى أن الخصوم الذين حاربهم أثناء حياته كلها، سواء من خلال كتبه أو رسائله أو خطبه، كُثُر. [ويأتي ترتيب خصومه على النحو التالي: الوثنيون، المنجمون، اليهود، المانويون، أتباع برسييليان، الدوناتيون، البلاجيسيون، الآريون والأبوليناريون. وكانت الجدالات بيان للآراء المتعارضة، وكان أوغسطين يُدافع فيها عن الكاثوليكية المسيحية، وسط الجماهير المتفرجة، فيما يشبه المباراة الرياضية. يتم فيها تلخيص الآراء لنشر الوقائع، والتحكيم وحساب النقاط لكل طرف. وقد تتحول المناظرة الفردية أحيانا إلى مواجهة جماعية، لأن مصير الجماعة مرهون بنتيجة المناظرة، فسقوط المنهزم قد يعني سقوط جماعته في الحين، وقد يؤدي إلى تحول أفرادها إلى دين المنتصر. وقد كان أوغسطين يخرج من تلك المناظرات منتصرا، لذلك كان يجلب إليه الناس. وقد كان مُهددا بالقتل نتيجة تعصب المعارضين]².

كما أن أوغسطين وجد نفسه كقس ثم كأسقف لهييون، وجها لوجه مع من ينشرون القلق ويتاجرون بعموم الناس، وهم العرافين والمنجمين بإفريقيا. فعلى الرغم من الحضر المفروض عليهم، استمر الكثيرين منهم في استقبال الناس. وقد استطاع الميرثين (المرضين) التكيف مع المستجدات ليحافظوا على زبائنهم. وقد كانوا يُضيفون أسماء مذكورة في الكتاب المقدس إلى تعويذاتهم المعهودة. وكثيرا ما يُدرج أوغسطين في هذا السياق كلاما عن أطباء حقيقيين فيذكرهم باحترام، وكثيرا ما يربطهم بعلاقة مع المسيح طيب النفوس. بل قد يذكر في بعض الأحيان إسم هيبوقراط نفسه. فقد تضمن العمل الدعوي بالنسبة إلى أوغسطين السعي للتمييز في أذهان الناس بين الطب المشروع وتلك الممارسات السحرية الدينية التي تطبع المجتمع الوثني. ومن حيث المبدأ لم يكن أوغسطين يفرق البتة بين المنجمين والعرافين والميرثين، وذلك بغض النظر عن موقف القوانين

¹ أندري مندوز، سلف عبقرى للجزائر (أوغسطين هييون)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 279.

² المرجع السابق، ص 278.277.

المدنية من كل واحد منهم. كان يعتبرهم كلهم من دون استثناء أدوات في يد الشيطان. أما المرضى فلم يكن يطرح عليهم بديلا آخر بعد عجز الطب غير الدعوة إلى رؤية جديدة للمرض في حد ذاته، مفادها أن صحة البدن ينبغي أن تخضع لصحة الروح، وأنه بالإمكان الحصول على جزاء الشهادة إذا فضل المريض الموت على الكفر بالله. كان أوغسطين في سياق العقيدة الرسمية للكنيسة المعبر عنها من خلال الجامع الدينية، يرفض كل ما له علاقة بالخرافات. لقد كان أوغسطين كغيره يؤكدون في كل مرة أن هذه الممارسات كاذبة وشيطانية وعديمة الجدوى، وأن النجاحات المزعومة التي تكون قد أحرزتها إنما كانت بفعل الصدفة ليس إلا، وأنها كانت مضيعة للمال والنفس.¹

إلا أن موقف أوغسطين من استخدام القوة ضد المخالفين، ودور السلطة المدنية في مكافحة البدع والمروق، عرف بأنه موقف متباين. [فقد كان في كتاباته الأولى ضد الدوناتية، يُعارض بوضوح استعمال القوة، واثقا تمام الثقة من انتصار الحقيقة في نهاية الأمر. غير أن استمرار المروق وتفاقم النزاع وتحالف الدوناتيين مع البربر سنة 397م، قد أدت إلى اعتبار طريقة الملتقيات والمناقشات السلمية عديمة الجدوى. هذا ونجد أوغسطين يعترف صراحة، أنه أعجب بالنجاح الذي حققه زملاؤه في بعض المناطق، بفضل اعتمادهم سياسة صارمة في هذا المجال. وقد انتهى به الأمر ولو على مضض، إلى قبول استعمال إجراءات قسرية وتطبيق تشريعات إمبراطورية صارمة. وقد تبنت المؤتمرات الإفريقية ذلك التطور الذي عرفه فكر أوغسطين بشأن هذا الموضوع، حيث نجد مؤتمر قرطاجنة المنعقد في سنتي 401 و403م قد حاولا إتباع طريق المصالحة، لكن المؤتمر الذي انعقد بنفس المدينة بتاريخ 16 جوان 404م، قد سجل إخفاق مثل هذه السياسة، فاعتمد وجهة نظر أوغسطين الذي أصبح يدعو إلى تطبيق قوانين قسرية. وفي 12 فيفري 405، صدر أمر الوحدة والتزم بموجبه الإمبراطور الروماني هونوريوس بإتباع طريق الإكراه. ومنذ ذلك الحين وأوغسطين يبرر في العديد من كتاباته الإجراءات المتخذة من طرف السلطة الإمبراطورية ضد المنشقين]².

¹ . فرانسوا دولبو، كفاح أوغسطين وخطبه ضد الدجالين، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص226، 214، 234، 231، 235.

² . شارل مونيي، تأثير أوغسطين على التشريع الذي عاصره، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين، بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص141.140.

ومن منجزات أوغسطين أنه كان صاحب فكرة بعث مؤسسة المؤتمرات الكنسية الإفريقية. [فهو الذي بادر برسالة إلى أسقف قرطاجة الجديد أوريلوس الذي خلف جينيثيلوس سنة 393م، يُصرح له فيها بكل قوة قائلاً: "أجديني مُفعم بالأمل في أن رينا ومولانا وبفضل السلطة الحازمة للمؤتمرات وسلطتك أنت، سيخلص الكنيسة الإفريقية من أفعال الدنس العديدة والأمراض التي تفتك بها".] ولتوضيح ذلك يذهب أوغسطين وهو أسقف جديد إلى الإعراب عن استنكاره الشديد للعادة الإفريقية التي كانت سائدة آنذاك والمعروفة بأعياد البهجة، التي كانت تُقام بآماكن العبادة للاحتفاء بالشهداء وللتخفيف من عبء الهالكين. ثم يترجى الحبر على القيام بكل ما في وسعه للقضاء نهائياً على هذه العادة المقيتة في نظره. ولم ينتظر أوغسطين طويلاً حتى أتاه الرد متمثلاً في قرار المؤتمر المنعقد بهيون في 8 أكتوبر 393م¹. كما حضر أوغسطين مجعاً بأمر الملك أونوريوس عام 421م، ضم 275 أسقفاً مؤمناً كاثوليكياً و 279 من الدوناتيين، فقام يجادلهم ويردهم إلى الإيمان المستقيم². وقد بث أوغسطين في هذا المجمع روح الوحدة والأخوة والسلام.

وفي صيف سنة 429م عبّر أكثر الهمجيين شراسة وهم الوندال³، مضيق جبل طارق نحو إفريقيا، ولم تمض إلا بضعة أشهر حتى غزو موريتانيا (أي الشمال الغربي الإفريقي) ونوميديا (أي الجزائر). وكانت أخبار الغزو تصل أوغسطين وما يقع فيها من بطش وقتل ونهب، واغتصاب للنساء، وتعذيب لمن أبي أن يُسلم ممتلكاته. وفي شتاء سنة 430.429م حاصر الغزاة مدينة هيون، أشهر قليلة قبل وفاة أوغسطين بمدينته المحاصرة. وفي هذه الأثناء لم ينقطع أوغسطين قط عن مواصلة تأليفه في العقيدة، وعمله الكنسي وكفاحه من أجل إحقاق العدالة. هذا وتعتبر رسالته 228 شهادة على المأساة، وهي رسالة بعث بها قبل حصار المدينة مباشرة إلى هونوراتوس (أسقف ثيافا وهي مدينة صغيرة كانت تقع جنوب غربي تاغاست). دعا أوغسطين في رسالته هذه الأساقفة إلى البقاء في مناصبهم، وعدم الفرار والتخلي عن المؤمنين الذين وضعوا ثقتهم فيهم، وكانوا ينتظرون منهم الإغاثة والمواساة. ولقد اعترف أوغسطين في هذه الرسالة أن الأساقفة قد

¹. شارل موني، تأثير أوغسطين على التشريع الذي عاصره، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 1، ص 132.133.

². خادم الرب فادي، أوغسطينوس وعمودية يسوع، مرجع سابق، ص 5.

³. الوندال مسيحيين من المذهب الآري، حسب سارج لانسال في مقاله أوغسطين وطريقه إلى العالمية، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين، بالجزائر، ج 1، مرجع سابق، ص 70.

يُعرضون أنفسهم جراء ذلك لخطر التعذيب والقتل، لكن بالنسبة إليه "الراعي الأمين يُضحى بنفسه في سبيل مواشيه"¹. ومن ثمّ يمكن الحديث عن مرحلتين في حياة أوغسطين على مستوى المقاومة في إفريقيا، وهما: المرحلة الرومانية ومرحلة الغزو الوندالي:

1. ففي المرحلة الرومانية، كان أوغسطين مهادنا للرومان وخادما للكنيسة المسيحية الرسمية الموجودة بروما، ومواليا للإمبراطور الروماني قسطنطين. وقد حارب أوغسطين المذهب الدوناتى وكل أتباعه الثوريين الذين رفضوا المسيحية الرومانية، التي كان يدعو إليها قسطنطين الأول. لأنهم وجدوها عقيدة لا تخدم سوى الأقوياء من الحكام الرومان. ووقف في وجه حركة الدوارين بالقوة والصرامة، ووافق على سياسة القمع والتقتيل والتنكيل، وتشريد المنشقين عن السلطة الرومانية المركزية وكل المتمردين عن النظام الإمبراطوري اللاتيني. ولذلك يعتبره البعض مساهم في إعداد محاكم التفتيش الدينية، إرضاء للحكومة الرومانية وطمعا في الغنائم المادية والامتيازات المعنوية، بتصفية الدوناتيين والقضاء على المنشقين عن الكنيسة المسيحية الكاثوليكية المركزية أو الإفريقية. ويعتبر هؤلاء أن صراع أوغسطين مع الدوناتيين والدوارين لم يكن في الحقيقة صراعا دينيا كما يبدو ذلك ظاهريا، بل كان صراعا سياسيا واجتماعيا بين أنصار الرومنة والتطبيع مع الرومان وبتزعمهم في ذلك القديس أوغسطين، وأنصار الثورة الراديكالية الذين يدافعون عن المصالح الأمازيغية الإفريقية، ويجارون الإمبراطورية اللاتينية وعملائها المهادين، الذين يعتبرونهم خونة وجواسيس مسخرين من أجل خدمة النظام الروماني، ودعم قواته المتوحشة، ويمثل هذا التيار الثوري القديس دوناتوس.

2. أما المرحلة الثانية من حياة أوغسطين ففي الغزو الوندالي، حيث ظهرت مقاومة أوغسطين أثناء محاصرة الوندال لمدينة عنابة لمحاصرتها وتطويقها والتنكيل بأهلها، وتدمير عمرانها وتخريب آثارها وقتل سكانها. وقد دافع عنها أوغسطين دفاع الأبطال حتى توفي سنة 430م. وقد جاء الوندال لاحتلال الجزائر سنة 429م، وبعد أن سقطت هيون في يدهم، سقطت قرطاجنة كذلك التي أصبحت عاصمة لهم واستمرت دولة الوندال من 431-534م. جاءت هذه المرحلة بعد أن مرت تجربة أوغسطين بأحداث عديدة استدرك فيها الكثير، وقيم فيها الأوضاع والقرارات والآراء، وهو الذي شاهد وعاش ظلم الوندال وقهرهم لرعاياه وجميع الأهالي.

¹. كلود لوبولي، الكفاح من أجل الفقراء، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين، بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص127.

وقد ظهر تجليات التجربة الروحية لأوغسطين بفاعلية كبرى في حياته الرعوية، رغم أنه تسلم الأسقفية عام 395 في هيبون، وكرس حياته للأموال المستعجلة، في إطار سياسي ومناخ ديني طغت عليه الفتن والضغوط: ومنها غزوات البربر، نهب مدينة روما وتخريبها على يد الأريك، الحرب الجدلية مع بيلارج، والقانون والنظام داخل أسقفيته. وكان يسعى لتعليم رعاياه كما كان يود أن يكونوا، على انسجام ما بين الإيمان والعقل. وأثناء ذلك، وضع عدد من المؤلفات ظهرت فيها تلك التحليلات الروحية، في زمن كانت فيه المكتبات نادرة، وكان البحث عن مرجع ما مجازفة. وفي سنة 430م توفي أوغسطين في عمر 75 سنة، بينما كان الوندال يحاصرون مدينته. وقد شجع أهل المدينة على مقاومة الوندال.

المطلب الثاني: العقائد المسيحية والتجربة الروحية لأوغسطين.

العقيدة المقدسة عند أوغسطين ارتبطت بمعرفة المؤمن المتجلية، التي تتحقق بالذوق وبالممارسة والتجربة الروحية. وهي تُتيح النفاذ إلى الغيب الإلهي. هذه العقيدة عند أوغسطين يكون فيها الإيمان ذاته شرط وأساس لمعرفة الله الموحى والمعلوم بالوحي. وقد ورد عن أوغسطين قوله: "إنما الفقه بالإيمان". وفي الأوغسطينية الصيغة المكتملة للعلاقة بين العقل والإيمان تتمثل في ثلاث مراحل: الاستعداد للإيمان بالعقل، ثم فعل الإيمان وثالثاً فقه مضمون الإيمان.

الفرع الأول: الإيمان بالله والغيب.

يرى أوغسطين أن العقل نفسه هو الذي يود أن يسبقه الإيمان. والتعاليم المسيحية المقدسة تأمر الإنسان بأن يؤمن كي يفهم. لقد بحث أوغسطين سنوات عديدة على الحقيقة، عن طريق عقله فلم يقع عليها. فالعقلانية المانوية ومنهجها العقلاني لم يوصلانه إلى اليقين، ولذلك شدد أوغسطين على النداء الإلهي، وهو عنده النعمة. فأعطى نظريته في العقل المؤمن، القائلة بأن الإيمان عمل الفكر، وهو عمل ضروري طبيعي وأساسي في الحياة الإنسانية. ويوضح أوغسطين بأن الكثير من الآراء والأحكام مبني على الاعتقاد بأقوال الغير، كأن يُقال لنا هناك مدينة تدعى كذا وكذا، نصدق ذلك ونؤمن به دون أن نرى هذه المدينة. ودور الاعتقاد هائل في الحياة العائلية والاجتماعية. فالعلم عنده هو ما هو مرئي وما هو معتقد به. والموازاة بين العقل والاعتقاد قاطعة

وجازمة في الأوغسطينية التي تقول أنه: "لا بد أن نعقل كي نؤمن، وأن نؤمن كي نعقل. العقل الذي يسبق هو من نوع طبيعي وإنساني، والعقل الذي يلي هو من نوع فوق طبيعي وإلهي. يعني ذلك أن الإيمان هو قبول عقلي لحقائق معينة أتى بها الرسل والأنبياء والشهداء، وأيدتها المعجزات. وليست هذه الحقائق كالحقائق العلمية، وعلى العقل أن يُثبتها بأسباب استدلالية وعقلية حتى لا يبقى الإيمان خلوا من العقل". ولذلك تعتبر الأوغسطينية¹:

أ. أن العقل يسبق الإيمان (تعقل كي تؤمن) من حيث أن العقل يبين حقيقة الحقائق الإيمانية، ويُهدد بذلك للإيمان مبينا ضرورة هذا الإيمان ووجوبه.

ب. ومن جهة ثانية يتقدم الإيمان على العقل ويسبقه (آمن كي تتعقل) فيكون الإيمان هنا عقليا، غير ساذج، ولا عاطل عن الأسباب العقلية. والعقل بذلك يؤيد الحقائق الدينية فيثبت وجود الله، وصفاته ووجود النفس وروحانيتها وخلودها، وهذا ما نادى به قبلا الإيمان.

وقد حدد أوغسطين للعقل مهمتين إزاء الإيمان، ذكرها يوسف شاروني فقال: "الأولى مهمة قبل الإيمان، هي أن يقتنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه، بحيث يقول: تعقل كي تؤمن. الثانية مهمة بعد الإيمان، وهي تفهم العقائد الدينية بحيث يقول: آمن كي تتعقل. والتعقل في هذه المرحلة ليس واحد في جميع القضايا، فمنها ما هو طبيعي قابل للبرهان، ومنها ما هو فائق للطبيعة يقتصر عمل العقل على تفسيره"².

ويؤمن أوغسطين بأن وجود الله لا يحتاج إلى دليل، فهو أمر بيّن في نفسه وهو موضوع معرفة ضرورية كلية، ولذلك فلا يمكن لإنسان أن يُنكر وجود الله. وهو يؤكد على أننا وإن كنا نُقر بوجوده، فإنه لا يمكنها إدراك ماهيته. وهو يستند في هذا إلى تجربته الروحية الشخصية، التي أفضت به إلى الإيمان بالله، والذي لم يصل إليه براهين عقلية بل بقوة خفية قادته من دنيا الشهوات الجسدية إلى عالم الإيمان. ويرى أوغسطين أن من يشك في وجود الله فهو يعلم على الأقل أنه يشك، وهذا العلم ينافي الشك. ويحمل أوغسطين على الشكّاء، ممن ينكرون إمكانية

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 144.143.

². يوسف شاروني، موازنة بين الإمام الغزالي والقديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 689.

إدراك الحقيقة. وهو يقول: "إن كنت أشك، فأنا موجود"، فالله هو مبدأ كل معرفة، فيه توجد الصور والحقائق الأزلية والأبدية، ففيه وبه وحده يمكن معرفة النفس ومعرفة الأشياء، فهي تجد أصلها وسندها في الله. والإنسان بالشك يُدرك وجوده ويدرك أنه حي. فالوجود والمعرفة والحياة أمور مترابطة ومتساوية، وإدراكنا لهذه الحقائق لا يمكن أن يتم إلا بفضل حقيقة مطلقة عالية على النفس، وهي الله عند أوغسطين¹. وقد وضح ديكرت هذا الدليل أكثر، انطلاقاً من مقولته (أنا أفكر، إذن أنا موجود). فشك الإنسان في وجوده ينفض نفسه بنفسه، أو هو محال. ومنها انتقل ديكرت إلى فكرة الكائن الكامل أو فكرة الله، فاستنتج أن الله موجود في واقع الأمر وليس في الفكر فقط، فقال ديكرت أن: "الإنسان الذي يشك وبالتالي فهو كائن ناقص، لا بد أنه ناتج عن كائن كامل، هو الله"².

ويجد آرمسترونغ في كتابه مدخل إلى الفلسفة القديمة أن أوغسطين، يذهب إلى أننا بمعرفتنا أنفسنا وبمعرفة أننا نعرف الحقيقة، نبرهن على وجود الله وحده وأن الله يمكن أن يكون هو الحقيقة، ويستطيع وحده أن يُفسر حضور الحقائق الكلية في عقولنا. وهذا البرهان الداخلي على وجود الله، الذي لا يخرج عن شعورنا الحميم بذاتنا، بل يقودنا مباشرة من أعماق أنفسنا إلى الله، هو البرهان الأثير عند أوغسطين. وهو يوضح أكثر من أي جزء آخر في فكره، ربما باستثناء مذهبه عن النعمة، اقتناعه بالاعتماد المطلق للمخلوقات على الله. وبالتأكيد هو لم يؤمن بأننا نمتلك أي إدراك مباشر بالمثل في الله، لأن هذا يعني التأمل في الجوهر الإلهي مباشرة في هذه الحياة، فهو يُصّر على أنه أمر مستحيل. وكذلك لم يكن يؤمن بأن الله يغرس فينا منذ الميلاد كل أفكارنا الحقيقية فطرياً. والمثل أو الحقائق الأبدية هي في الله على نحو ما هي مصدر الحقيقة في عقولنا، أما كيف بالضبط فلا يجربنا، لكن من المؤكد أن نور الله يسطع على عقولنا. ويؤكد آرمسترونغ أن هذا المذهب في الإشراف لدى أوغسطين وأتباعه، قد حلّ محل المذهب الأفلاطوني عن الاستدكار، الذي انجذب إليه أوغسطين، في صيغته المعدلة، نوعاً ما في سنوات شبابه كمفكر مسيحي³.

¹. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص250.

². مجموعة من الباحثين، موسوعة الفلسفة المختصرة، مرجع سابق، ص191.

³. أ. ه. آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص280-281.

وفي الاعترافات يسأل أوغسطين الكائنات فتجيبه: "لسنا الله، إن الله هو الذي خلقنا". الأشياء تتغير وتفتنى. فهي إذن ليست علة وجودها، وإنما العلة هي كائن أسمى لا يتغير. والدليل الثاني على وجود الله هو العقل الذي وظيفته الحكم على المدركات وعلى قيمتها وجمالها، وذلك بلجوئه إلى قاعدة تفرض نفسها على هذا العقل وتتخطاه. هذه القاعدة هي ذاتها في كل مكان وزمان، وأنها تأتي من حقيقة سامية هي الله. ويقوم الدليل الثالث على الذاكرة التي نجد في أسمى مراتبها رغبة متأصلة بالسعادة، هي رغبة موجودة لدى كل إنسان، شاملة وملتبقة تماما بالإنسان وبطبيعته. وتكون هذه السعادة أكمل عندما تكون امتلاكاً للحقيقة الأسمى، التي تؤمن لنا امتلاك كل المتع والمسرات في عالم الأبدية.¹

ويجد علي زيعور أن أوغسطين في موضوع الألوهية صاغ عقيدة ما تزال باقية في الفلسفة واللاهوت المسيحيين، وهي أن الله هو ما عنده. [الله هو ما لله، ما يملك وما ننسبه إليه. أما صفات الإنسان فهي متميزة عن جوهره، ومتميزة عن بعضها البعض: فالإنسان إما كامل، إما عاقل، إما قوي وإما عادل. أما الله وبحكم أنه الكائن المطلق، فهو ليس عاقلاً ولا قوياً ولا عادلاً، بل إن هذا التعقل وهذه القوة وهذه العدالة وهذا الكمال هم الله. ليس لله صفات، وإنما هو هذه الصفات، وهذه لا تتميز عن كينونته ووجوده، إنه كل واحدة منها، وهي له لأنه هو كل صفة من هذه الصفات. ويرى أوغسطين أن الصمت أوجب، إلا أنه يجوز أن نطلق على الله ألفاظاً بعد أن نُجردها مما تتحمله معانيها من نقص. وهو يرى أن تأمل الله أفضل من التعبير عنه وتصوره خير من وصفه. الله عند أوغسطين هو القوة الأسمى، العدالة الأسمى، الرحمة العليا اللامتناهية، العلم المطلق، الحكمة الأحكم والمحبة الأكمل. والله لا مادي، بعكس الاعتقاد المانوي الذي يقوم على عقيدة حسية ترى في الله نورا، أي جوهر جسيماً يلمع وشديد السناء. رفض أوغسطين الرؤية المانوية لله الجاعلة منه جسماً لطفاً يلمع في الكوكب وفي النفس ويكافح الغياهب على الأرض].²

والله خالق، خلق العالم من لا شيء. ولا تجري عملية الخلق عنده كما تكون لدى الفنان الذي يضع في فكره صورة ما، ثم يفرضها على المادة المتوفرة أمامه (خشب، فخار، حجر... الخ) إن خلق الله يتم دون وجود أية مادة مُسبقة، فهو أراد أن تكون الأشياء فكانت. وهذا هو الخلق

¹. ينظر: علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 147.148.

². المرجع السابق، ص 156.157.

من عدم، إنه الخلق بمجرد التكلم. ومن صفات الله العلم المسبق. إن علم الله مطلق، وإرادته مطلقة، لا تتعلق هي أيضا بمكان ولا زمان. ثم إن الله هو المعلم الداخلي وشمس العقل. ولإظهار أن الله هو المعلم الباطني، يلجأ أوغسطين لتشبيهه بصوري هو الإشراق، وهو من أهم ما اتسمت به الأوغسطينية. فكما أن الشمس هي مصدر النور الجسماني الذي يجعلنا نُبصر الأشياء، فإن الله هو مصدر النور الجسماني الذي يجعلنا نُبصر الأشياء، فإن الله هو مصدر النور الروحاني الذي يجعل العلوم معقولة في الفكر. الشمس مصدر النور، والله مصدر الحقيقة. إن الله نور النفس أو هو كما يقول أوغسطين النور الالامخلوق، وهي تسمية موجودة في الأسفار المقدسة. ويوحد أوغسطين بين الله وبين الشمس المعقولة المعروفة عند أفلاطون. إن الله حاضر في النفس، بل هو حياة النفس. وهو يُحييها بأن ينفخ فيها الفضايل. والله هو محبة، وليست المحبة في نظر أوغسطين شعاراً ولا ملكية، وليست هي صفة من صفات الله، إنها هي ماهية الله نفسه. تماما كما يُقال أن الله هو روح، وقد أعطى روح القدس هذه المحبة وبثها في القلوب. وهي نعمة النعم وأساس كل الفضايل.¹

أما يوشيشيكا ميواتاني الباحث في فكر أوغسطين، يجده يرى أن الله عظيم في صلته بالإنسان، وعظيم لأنه يرضى أن تكون له صلة بالإنسان من خلال عيسى المسيح. هذا المسيح المداوي العظيم، الذي يأتي إلى عالم المرضى. إن عظمة الله تكمن في كونه متواضعا، ناكرا لذاته، ومستعدا للتضحية بها. إنه عظيم بتجسده، وقبوله تحمل الآلام، والصلب والموت. نضرة أوغسطين هذه فيما يخص عظمة الله، تُبين عن نيته في معارضة المذهب المانوي، واختلافه مع الأفلاطونية المحدثة. فبالنسبة إليه إن عظمة الله هي التي تجعل من آمن بالتجسد يبحث عن الله فيدنو منه. إن الله عظيم لأنه يُشفق على الإنسان لبؤسه. يخاطب أوغسطين جماعته قائلا في (S.279.7): "أنتم حائفون من الإقرار بابن الله المتواضع. أنتم لا تخجلون من الإقرار بكلمة الله وقدرته، لكنكم تستحون من القول إنه وُلد، وُصِّل ومات، وهو الذي لأجلكم صار إنسانا، ولأجلكم وُلد، ولأجلكم مات". ويقول أوغسطين إن الله عظيم بسبب تجسده، وشفقته وصلبه وموته. وإن هذه العظمة تكمن في كونه متواضعا، وناكرا لذاته إيثارا، وراضيا بالتضحية. وبهذا المعنى يختلف فهم أوغسطين لعظمة الله عن فهم الديانات السابقة، بل هو نقيضها. وفي كتابه الاعترافات، يتضح

¹. ينظر: المرجع السابق، ص 157.158.

بجلاء أن أوغسطين يعتبر اعتناقه للمسيحية منة من الله الذي خلصه برحمته، ويوشيشيكا مياتاني أن هذه التجربة هي التي علمته معنى الإذئاب والتخلص منه، من خلال تجسد الله وصلبه، وهذا ما جعله يخلص إلى عظمة الله التي استهل بها كتابه اعترافات.¹

وفي سياق التقليد الأفلاطوني، يذهب أوغسطين إلى أن [الذات الإلهية تتكشف للعقل بصفات هي من الكمال، ما يضطر مكتشفها إلى السمو بها فوق العقل الذي يتفكرها. هذا ما يُفسر الحالة الوجودية المعقدة التي تنشأ داخل الضمير. فإذا انتصرت نظرة الكمون القاضية باتحاد الذات الإلهية بالضمير، فإن الإنسان يُصبح محور الوجود، وإذا انتصرت نظرة التعالي، يكون الله العلة الأولى لكل شيء بما في ذلك الإنسان. وفي هذه الحالة توجد الذات الإلهية في لب الذات الروحية، بحيث لا يمكن للإنسان أن يوجد بالضرورة إلا بالله. حينئذ تتجلى حدود العقل المكتشف لله بفضل الصلة الروحية به فتُصبح الذات الإلهية خارجة عن نطاق هذا العقل ومتعالية عليه. هكذا تكون الذات الإلهية وجوداً واقعياً بالنسبة إلى الضمير، الذي توصل إلى اكتشاف وجودها. ومع ذلك لا يكون هذا الأمر متاحاً إلا بعد التمكين للذات الإلهية في الإدراك، وبعد ما تعقل ذات الله التي تأتي إلى العقل. وكذلك بعد أن تتجلى الذات الإلهية للإيمان الذي تتكشف فيه بفضل الهداية للذات العاقلة، كوجود خالص متعال يشعر فيه المرء أنه داخل حالة وجودية جديدة. ومعنى ذلك أن المتطلبات الأخلاقية لهذه الذات الإلهية، التي التقت فيها دروب العقل والإيمان، تتجاوز القوى البشرية البسيطة في حالتها الطبيعية].²

ويؤمن أوغسطين بأن الله خلق الكون كله، الروحي والمادي من عدم. ويوضح أن الله لا يخلق الصور الكامنة في المادة فحسب، بل المادة التي تشكلها، فخلق المادة والصور خلق متزامن، لأن المادة لا يمكن أن توجد بلا صورة، غير أن المرحلتين، أي خلق المادة الأولى وتشكيلها، يمكن تمييزهما ذهنياً. وهو يُصر على أن الكون وكل ما فيه من مخلوقات، لا يوجد على الإطلاق ولا يملك أية درجة من الخير، إلا لأنه يتألف بمعنى ما من وحدات منظمة ومنسجمة. كل شيء يوجد

¹. يوشيشيكا مياتاني، عظمة الله "حسب تفسير أوغسطيني"، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 124.125.

². أوسكار فيلاسكاز، التجارب مع النفس واكتشاف الله في اعترافات القديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص8.

عند أوغسطين بقدر ما يُوجده ويصنعه خالق الخير. وهو يعتقد أن الشر ليس قوة إيجابية، بل هو دائما سلبي، وخلل ونقصان، وافتقار إلى النظام، وهذا مذهب قبله على العموم جميع الفلاسفة المسيحيين. ويثني أوغسطين على جمال العالم المحسوس وخيره ثناء رفيعا كما فعل أفلاطون، لأنه يرى حضور الله المباشر في كل أعماله. ومع ذلك فإن أوغسطين واضح شأنه شأن أي أفلاطوني، حول ضرورة التعالي عن العالم المحسوس، والعبور من الجسد إلى الروح، ومن الروح إلى الله.¹

ويرى أوغسطين أن العالم لم يُخلق في الزمان، بل مع الزمان. فهو يُجيب عن السؤال: ماذا كان يفعل الله قبل أن يخلق العالم؟ إجابة بسيطة تماما، بالإشارة إلى أنه لم تكن هناك "قبل". فحياة الله أزلية. ولا يوجد تغير أو انتقال أو نقصان يتطور، أو عدم اكتمال ينتقل نحو تحققه فيه. لذلك لا يمكن أن يوجد الزمان، لأن الزمان هو الطريقة التي تقيس بها عقولنا التغير والحركة. والأشياء المخلوقة وحدها، وإلى حد ما الناقصة والمتغيرة، توجد في الزمان، وقد جاء الزمان معها إلى الوجود. ونظرية أوغسطين النفسية عن طبيعة الزمان مثيرة ومهمة، فالزمان عنده هو ظاهرة عقلية، ففي النفس نقيس الزمان، لأنه امتداد النفس، فالماضي ذاكرة، والمستقبل توقع والحاضر انتباه، وإذا ما تأملنا الزمان بعناية فسنجد أن الحاضر هو البعد الوحيد من أبعاده الثلاث الذي يوجد حقا، منطويا على الماضي في الذاكرة الحاضرة، والمستقبل في التوقع الحاضر، وأن هذا الحاضر هو في جوهره غير دائم، بل يتلاشى دائما نحو الماضي. وعالم الزمان هو سيل، لا وجود للثبات والدوام فيه إلا في الله.² وفي الاعترافات توضيح هذه النظرية عن الزمان في فكر أوغسطين. وفي مركز فكره بأسره يكمن الله، وبعد الله تأتي النفس الإنسانية. وهو يميل كعادته إلى الإشاحة عن العالم المادي الخارجي، ويركز على الواقع الروحي الداخلي.

والنفس الإنسانية هي صورة من صور الله، فهي عند أوغسطين أكثر بكثير من مجرد أثر. وبهذا فهو يتابع التراث اليهودي والمسيحي، أكثر مما يتابع التراث الأفلاطوني، لأن النفس عند الأفلاطونيين الوثنيين كائنا إلهيا له حقيقته الخاصة. وتصور أوغسطين عن النفس في بعض النواحي الأخرى هو أفلاطوني. وهو يُقر شأنه شأن أي مسيحي أن الإنسان كله ليس مجرد نفس، بل هو نفس وجسد. لكنه لا يُعرف النفس كالأرسطيين بوصفها صورة الجسم، بل يرى فيها

¹. ينظر: أ ه آرسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 275-276.

². المرجع السابق، ص 277.

كالأفلاطونيين جوهرًا روحيا منفصلا ومستقلا ومكتملا، والله جعلها حاكمة للجسد، وهو ما يميزها عن النفس عند الأرسطيين¹. يقول أوغسطين: "النفس حياة الجسد، والله حياة النفس السعيدة. يقول مزموور 15/145: (طوبى للشعب الذي الرب إلهه). والويل للشعب الذي يتعد عن الله. ومع ذلك يجد سلاما لا يجوز له أن يرفضه. سلام له، سلام لن يجده في الآخرة، لأنه لم يُفد منه قبل الآخرة. أما أن يُفد منه في حياتنا الحاضرة فهذا هو شأننا الخاص (...). على أن السلام الخاص بنا فهو لنا مع الله هاهنا بالإيمان. وفي الأبد معه وجهها لوجه. أما سلامنا هنا أو سلام الكل فهو عزاء في الشقاء، وليس فرحا بالسعادة"². وسعادة النفس في صلتها بالله كما يقول أوغسطين: "فكيف أبحث عنك يا إلهي؟ حين أبحث عنك أنت يا إلهي، عن السعادة أبحث، ياليتني أبحث عنك لكي تحي نفسي. لأن جسدي يحيى بنفسي، ونفسي تحي بك"³. فكل المفاهيم عند أوغسطين مرتبطة بالله، وهو ما يميز تجربته الروحية.

الفرع الثاني: الثالث وتفسيره عند أوغسطين.

يتطرق أوغسطين في الاعترافات لموضوع التثليث، بعد كلامه عن بدأ الخليقة وتأمله في سفر التكوين 1/1: (في البدء خلق الله السماوات والأرض). وهو يؤكد غموض التثليث قائلا: "بيدوا الثالث لغزا أمامي: أنت يا إلهي الأب خالق السماء والأرض في بدء حكمتنا. وحكمتنا هذه، حكمتك المولودة منك، المساوية لك في الأزل، هي ابنك". فهو هنا يشير إلى أزلية الابن، ثم يشير بعدها إلى أنه يرتبط عنده بالبدء "وباسم الله هذا بلغت الأب المبدع لكل شيء، وباسم البدء بلغت الابن الذي به خلق كل شيء. واستنادا إلى إيماني بالتثليث الإلهي رحمت أبحث عن الثالث في مذهباتك المقدسة، فوجدت أن روحك كان يرفرف فوق المياه إذ ذاك توصلت إلى الثالث، يا إلهي إلى الأب والابن والروح القدس، خالق كل مخلوق"⁴. ويتضح هنا أن أوغسطين آمن بعمق بالتثليث التي أقرها التقليد الكنسي. ثم راح يتعقله ويحاول فهمه. وهذه هي قاعدته المشهورة (آمن ثم تعقل).

¹. المرجع نفسه، ص 278.

². أوغسطين، مدينة الله ج 3، ت يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط 1، 2002، ص 163.164.

³. أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 212.

⁴. المصدر السابق، ص 297.298.

يرى أوغسطين أن الله ثالث وليس هذه خاصية مضافة عليه، [إن طبيعته الإلهية ذاتها هي أن يكون مثلثا. وهو يبحث عن صور ومصادر في الطبيعة تظهر وحدته وثالوثه في الوقت عينه. وبهذا أقام بين العالم وخالقه مشابهة تثليثية مختلفة، تنافس الأوغسطينيون في العصر الوسيط على جمعها والإكثار منها. وفضّل أوغسطين على هذه المقارنات إيجاد مشابهاً تعود إلى عالم المعرفة ولاسيما الإحساس. كل الحواس تُظهر ذلك، إلا أن حاسة البصر وهي الأقرب إلى المعرفة العقلية، هي التي توقفت عندها. (تشبيه التثليث بمثال النفس ورؤيتها للأشياء): عندما نرى شيئا ما، فإننا نُميز بيسر بالغ ثلاثة حدود: أولا الشيء نفسه الذي رأيناه (حجر، نور، كتاب.. الخ)، وثانيا رؤية هذا الشيء أي صورته التي طُبعت في عضو البصر، وثالثا انتباه العقل الذي يوقف البصر على هذا الشيء طالما استمر الإدراك واستلزم الأمر. هذه الأشياء الثلاثة متميزة بالطبع والبداهة، فهناك الجسم المادي أولا، والصورة التي طبعتها على العضو البصري ثانيا، وانتباه العقل المتميز عن الاثنين الأولين ثالثا. هذا إذن مثال على ثلاثة حدود هي في الوقت ذاته متميزة ومتحدة معا]¹.

إن الشيء المادي الذي يطبع شكله أو صورته على الحاسة مشابه للأب، والصورة المنطبعة بفعله على هذه الحاسة مشابهة للابن، أما الإرادة التي تجمع الشيء بالحاسة فهي تُقَارَن بروح القدس. لكن هذه المقارنة غير تامة من جميع الوجوه: فإن الأب مثلا يكفي بحد ذاته لأن يصدر عنه الابن (بعكس الشيء المادي المرئي). كذلك الحال أيضا بالنسبة للإرادة، ففي الثالوث المقدس يصدر الروح القدس هو أيضا عن الأب والابن، أما في الإحساس أو في تذكر صورة، فإن الإرادة تسبق الشيء، وسالفة عليه وعلى الصورة التي يطبعها هذا الشيء، وعلى التذكر الذي نحتفظ به عن هذه الصورة. وفي النفس الإنسانية ذاكرة وعقل وإرادة: الأولى هي النفس التي بها حقائق معينة، والثانية هي النفس من حيث أنها تتعقل المجردات، والثالثة هي النفس من حيث هي محبة. وهكذا فإن الوحدة، وحدة في الجوهر بين الفكر (مَنْس mens) والمحبة فيه والمعرفة. وهو ما يؤسس في الوقت عينه الصفة الجوهرية للمعرفة وللمحبة. وعندما أحب شيئا فإن محبتي تتضمن ثلاث مفردات: أنا وما أحب ومحبتي. وهذه الثلاثة متعلقة ببعضها البعض، متحدة. وهؤلاء الثلاثة الذين هم واحد متساوون. كان اهتمام أوغسطين كبير بأن لا يقيم تمايزا فعليا بين النفس وقواها، أو بين

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 151.

هذه القوى وذاتها للنفس (وهو ما كان له تأثيره في علم النفس الوسيطى)، بغية المحافظة على وحدة للنفس تكون وحدة برغم تعدد أقسامها، شبيهة بالثالوث. يبقى الفرق قائما بين الثالوث في النفس والثالوث الأقدس، من حيث إن النفس ليست أبدا واحدة من الثلاثي فيها، بينما هي بالعكس في الله. إذ ليس الثالوث هو في الله، إنما هو الله: الأب هو الله، الابن هو الله، الروح القدس هو الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا). فهذا الثالوث هو أقنوم واحد وجوهر واحد، أو أن الله هو جوهر وثلاثة أقانيم وبهذا يثبت القول بأن الأب ليس هو الابن، وبأن الابن ليس هو الله، وبأن الروح القدس ليس هو الأب ولا هو الابن. ولذلك يكتفي أوغسطين بالتشديد على أن الثالوث واحد، والواحد هو الثالوث. وأن الأقانيم الثلاثة لا تنفصل عن بعضها وإن تمايزت. وهي متشابهة، وكاملة، موجودة معا منذ الأزل، وتقوم سويا بكل عمل. ويعتبر أوغسطين أن النفس تجد آثار الثالوث فيها على شكل ثالوث: إنها موجودة، إنها تعرف، إنها تُريد، أي الوجود والمعرفة والإرادة.¹

وقد عُرف عند المسيحيين تشبيه التثليث بالشمس كذلك، والذي أبطله أصحاب الردود الإسلامية، والتي جمعها عبد المجيد الشرفي في كتابه (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى). فقد احتجوا للتثليث بالشمس (فهي القرص والنور والحر) وكيف أنها شيء واحد له ثلاث معاني. ففي ذلك تمويه لا يصح، لأن نور الشمس لا يجد بحد الشمس، وكذلك حرها لا يجد بحد الشمس، إذ كان حد الشمس جسم مُستديرا مُضيئا مُسخنا. ولا يمكن أن يجد نورها وحرها بمثل هذه الصفة، فلا يُقال إن نورها وحرها جسم مستدير مُضيء مُسخن. ولو كان نورها وحرها شمس حقا من شمس حق من جوهر الشمس، كما قيل إن المسيح إله حق من إله حق من جوهر أبيه، لكان ما مثله للثالوث مثلا تاما، إلا أن الأمر مُخالف لذلك، فهو يُشبهه ولا يقع القياس عليه، وُحجتهم باطلة.² ونفس الرد يقال على تشبيه التثليث بالنفس الإنسانية.

¹. ينظر: المرجع السابق، ص 153.152.

². عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى (إلى نهاية ق4هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986، ص237.

كما نجد أن فولتير الذي يرى أن في جوهر المسيحية وأساسها نفس المبادئ الأخلاقية في سائر الأديان، إلا أنه يرفض العقائد المسيحية ويرأها باطلة¹. ويقول فولتير في قاموسه الفلسفي عن تصور وأدلة المُثَلَّثين بما فيهم أوغسطين: "لا يجب الاعتقاد بأن المثلثين الأكثر تصلبا وتمسكا، بأن لهم بعض الأفكار الواضحة، مثل أن الأقانيم الثلاثة تقوم في الله، دون أن تُجَزَّى ماهيته وبالتالي لا تُعدده (Sans multiplier). إن القديس أوغسطين نفسه، بعد أن قدم في هذا الموضوع ألف استدلال، كلها خاطئة بقدر ما هي معتمة، اضطر إلى التصريح بأننا لا نستطيع قول شيء في موضوع مبهم كالتثليث"². فالغموض والتناقض في عقيدة التثليث، واضح ومعتزف به من طرف أوغسطين نفسه.

الفرع الثالث: التجسد وطبيعة المسيح.

يعتقد أوغسطين أن التجسد هو سر الخلاص: "بيد أن تجسد ابن الله الذي لا يتغير، سر خلاصنا الذي يرفعنا نحو الغاية من إيماننا، حيث يكاد عقلنا لا يصل إليه (...). لو أنك عرفت نعمة الله في يسوع المسيح ربنا، كنت رأيت في التجسد الذي يأخذ به نفس الإنسان وجسده نعمة رائعة (...). هل كان على الله أن يذيع نعمته، بشكل أفضل من هذا السر، الذي مكث فيه ابنه لا يتغير بعد أن اتخذ بشرتنا وشهد لنا عن محبته، بواسطة الإنسان الذي توسط بينه وبين الناس (...). الناس المرهقين للموت والتغير والخطيئة والشقاء. وبما أن التوق إلى السعادة والخلود غريزة طبيعية يضعها فينا، فإنه ببقائه في السعادة وقبوله الموت، ليعطينا سر محبته. فإنه يُعلمنا من خلال آلامه، أن نحتقر ما يُسبب لنا الرعب والخوف. ولكن قبولاً بتلك الحقيقة، التواضع ضروري"³.

ويستغرب أوغسطين ممن لا يصدقون التجسد قائلاً: "وما الذي لا يُصدّق عندما نقول إن الله أخذ نفس الإنسان جسده؟ على أن لكم عن النفس العاقلة، النفس البشرية فكرة سامية بحيث إنها تستطيع بنظركم أن تكون مساوية في الجوهر لعقل الأب الذي تعرفون فيه ابن الله. ألا يُصدّق أنه من خلال اتحاد فريد من نوعه قد اتخذ نفساً عاقلة في سبيل خلاص الكثيرين؟ يتحد

¹. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص206.

². نعيمة إدريس، الأزمة المسيحية، مرجع سابق، ص161.

³. أوغسطين، مدينة الله مج1، مصدر سابق، ص506505.

الجسم بالنفس ليكون الإنسان كاملاً، إننا نعرف ذلك وتشهد لنا به طبيعتنا. ولولا هذه القناعة المستندة إلى الاختبار لبدا لنا هذا الأمر صعب التصديق"¹. فدليل التجسد عند أوغسطين أخبار الرسل. وقناعته تستند إلى اختبار إلا أنه لا يوضح طبيعته.

ويقول أوغسطين: "إن الوسيط الحقيقي بين الله والناس الذي أخذ صورة العبد، يسوع المسيح الإنسان القابل على مثال الله. الذبيحة مع أبيه، الإله الواحد معه"². فمبدأ التجسد المسيحي يتناسب مع عقيدته في صورة الله، حيث صورة الإنسان شوهتها الخطيئة، التي أفسدت النظام الإلهي. فجاءت مشيئة الله لتستعاد صورة الله في الإنسان، عن طريق تجل متعال للنظام الإلهي، حيث تُكفر الكلمة في هذا التجلي عن الكبرياء بالمدلة، وعن العصيان بالطاعة، وتستعيد الحياة بالموت، وتستعيد البراءة بتحمل عواقب الإثم. والصياغة الجدلية للتجسد التي يستجيب لها أوغسطين، هي التي يُقررها القديسان بولس ويوحنا، حيث الكلمة في تجسدها هي طريق عودة الإنسان إلى الكلمة التي هي الحق والحقيقة.³

وعن طبيعة المسيح في نظره يقول أوغسطين: "المسيح قوة الله وحكمته، ولما كان العلم الباطل يقوم ضد تواضعه الخلاصي، بثورة قائمة على الكبرياء (...). الجزء الروحي من النفس قد يطهر بقوة التعفف، بعيداً عن تلك الممارسات السحرية والقائمين عليها (...). السحرة لا يستطيعون أن يخلصوا من الجهل ومن الرذائل، التي يقود إليها الجهل. وأن المحرر الوحيد هو عقل الأب (...). المسيح هو هذا العقل (...). أما هو (أي العقل البشري) فإنه يُكمل ما تنبئ به عنه الأنبياء القديسون: (أبيد بيدي حكمة الحكماء، وأردل رأي الفقهاء) مزمو 9/24. على أن الحكمة التي يُبيدها فيهم ليست العلم، ولا الحكمة التي أعطاهم إياها. بل تلك التي يدعونها من دون أن تأتي منه"⁴.

فالمسيح عند أوغسطين هو قوة الله وحكمته وهو عقل الأب. إلا أنه في عبارة أخرى من كتابه مدينة الله يعتبر أوغسطين المسيح وسيط إلهي، وهو ذو طبيعة بشرية وإلهية كذلك،

1. المصدر نفسه، مج 1، ص 507.506.

2. المصدر السابق، مج 1، ص 490.

3. مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 91.

4. أوغسطين، مدينة الله مج 1، مصدر سابق، ص 504.503.

فيقول: "الحبة هي عطية من الله، دون سواه. ولا يُعطيها إلا بواسطة الوسيط الإلهي إلى الناس يسوع المسيح الإنسان، الذي أحب أن يُشاركنا في الموت ليُشركنا فيه بألوهيته"¹. ويقول كذلك: "... العالم أو الكنيسة المفتداة بالخشبة التي عُلق عليها الوسيط بين الله والناس، يسوع المسيح الإنسان"². ويظهر بأن المفاهيم كقوة الله وحكمته وعقل الأب والوسيط الإلهي وحتى الألوهية، هي مفاهيم فضفاضة عند أوغسطين، لدرجة أن المسيح بموته شاركهم فيه بألوهيته.

ويعتبر أوغسطين أن للمسيح المرفوع إلى السماء حياة خالصة، [تأتي من أعلى كما يأتي الخلق من أعلى، حيث الله هو المبادأة والبدء في كل أمر في هذا الكون. من هنا يأتي مفهوم الرحمة الإلهية عند أوغسطين والتي تظهر بالبر الإلهي، وكذلك هي حرية الإنسان لا سبيل لها عنده إلا إذا سلمنا بأنها مستمدة من الحرية الإلهية. وفي إطار مفهوم التجسد هذا، وجد أوغسطين أن الكلمة (المسيح) مُبررة عند أفلاطون، عندما ذهب إلى أن صدور الموجودات عن الأول صُدر ضروري، وفق نظرية الفيض أو تشتت الواحد الذي هو الحقيقة الكلية في الكثرة والتعدد، على نحو تشتت مصدر الضياء لينتهي في تسلسل نازل حتى غيابه في الظلام المطلق. فبصدور الكلمة عادت صورة الله في الإنسان والخلاص من أسر الخطيئة الأولى]³.

وقد كان أوغسطين قبل اعتناقه المسيحية، يرى في المسيح إنسانا فريدا من نوعه، وذا حكمة فائق المنزلة. لكنه بعد قراءة لرسائل بولس، آمن أن المسيح هو الرب (تعالى الله)، المنبثق عن الأب منذ الأزل، والمخلوق كالإنسان. إنه الكلمة في أقتنوم مساوي للرب، وهو الرب في الوقت نفسه. تجسد وولده العذراء، وهو إنسان كامل له جسم ونفس ذات ملكات ثلاث: عقل وذاكرة وإرادة. وبنه أوغسطين إلى أن طبيعة المسيح وإن كانت ماديا شبيهة بطبيعة البشر، أي أنها تموت، فهو من جهة أخلاقية مختلف، أي أن طبيعته كانت بلا خطيئة. ففيه طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية، إلا أن له أقتنوم واحد فقط. ويرى أن المسيح وسيط بين الخطاة والعاقل الخالد. إن توسطه بين الله والناس، أي قضية تجسد الكلمة، قد جرى ليخلص الناس من ربة الجسد، وبالتالي من الموت.

¹. المصدر السابق، مج3، ص 292.

². المصدر نفسه، مج2، ص 272.

³. مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 92.

وهو بموته قتل الموت (وهو سر الفداء) ووهب للجميع حقوقهم في الحياة¹. فالتجسد مرتبط تماما بعقيدة الخلاص وسر الفداء.

أما عن تأليه المسيح فأوغسطين يُصرح: "لن يكون مسيحيا حقيقيا، بل واحد من جماعة فوتينوس (وهو أسقف أزميز الذي ينكر أن المسيح إله) الذي يعترف بأن المسيح إنسان وينكر عليه ألوهيته، هكذا يظل غريبا عن نعمة الفداء. وعاجزا عن تحطيم شرك الأرواح الكذبة أو الهروب منها"². ولكن نجده يقبل بتسمية أرواح الصالحين آلهة ويستند إلى الكتاب المقدس فيقول: "وإننا موافقون تقريبا على هذه التسمية ذاتها للآلهة الذين يعطونها لتلك المخلوقات الخالدة والسعيدة. ألسنا نطالع أيضا في الكتب المقدسة: (إله الآلهة الرب تكلم) وفي مكان آخر (مجدوا إله الآلهة) ثم (ملك عظيم على جميع الآلهة) و(مرهوب فوق جميع الآلهة) المزامير (1/49. 2/135. 3/94. 4/95). (...) بحق أعطى الكتاب المقدس اسم آلهة للناس، الذين بقيامتهم سوف يتساوون مع السعداء الخالدين. بحسب ما وعد به وعدا لا محالة يتحقق"³.

ويعتبر أوغسطين أن تجسد الكلمة حمل في ثناياه قُصورا، تطلب صيغا إضافية تتدخل من خلالها الوساطة الاجتماعية للكنيسة. [فما كان للحقيقة الإلهية أن تتجلى إلا بتمامها في الجسد لذلك طلب المسيح الإيمان، مُقدِّما علامات على صدق التنزيل. لقد وُلد المسيح وعاش وتوفي في مكان وزمان معينين، ولم يُخاطب مباشرة كل العصور، ولا حتى كل البشر الذين كانوا يعيشون بالقرب منه مكانا وزمانا. وعليه حسب أوغسطين فإن التوفيق في نشر تعاليمه وإذاعة أعماله يتطلب التكرار والتبشير من لدن أجيال من الأتباع. وعلى هذا الأساس فإن الكنيسة بوصفها مؤسسة اجتماعية كانت عنصرا ضروريا في عملية الخلاص الذي ارتضاه الله للبشر. وكان من اللازم أن تتم الشهادة على قصص تعاليم المسيح وأفعاله لتدوينها فيما بعد كتابة، كما كان من اللازم الكشف عن أسرار القصص وتفسيرها بوضوح. بعد ذلك لزم نقل القصص إلى أراضي وثقافات أخرى. وكان من اللازم نشر تعاليم المسيح وقصص أفعاله في الوقت المناسب على يد الكنيسة كمؤسسة اجتماعية. ويرى أوغسطين أنه كان على هذه الكنيسة أن تطلب الإيمان

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 154.

². أوغسطين، مدينة الله، مصدر سابق، مج3، ص 157.

³. المصدر نفسه، مج1، ص 450. 451.

برسالتها، عوض السعي لإفهام الناس إيها وأثبتت صحتها لهم بالدليل القاطع. ومن أجل ذلك كان عليها كسب أكبر عدد من الناس، بأن تُريهم المعجزات التي تقع، وتسعى لضمان وحدة المعتقد والممارسة عبر العالم كله. كل ذلك من شأنه أن يجعل رسالة المسيح جديرة بالتصديق، ليس فقط من طرف الخاصة وإنما من طرف كافة الناس. ويرى أوغسطين أن قُدسية الروح القدس يمكن تلقيها وممارستها فقط، من خلال قاعدة الحب المعيشة ضمن جسم اجتماعي¹.

ومفهوم الإله المتجسد، وما له من علاقة بالموروث الهيليني الروماني، وما فيه من تصور للألوهية، قضى على المفهوم الكوني للإله المتجاوز للطبيعية في الفكر الفلسفي، كما قال طه جابر العلواني: "فأصبح الجُهد العقلي الإنساني مُقيد إلى موضعية ضيقة، لأن مفهوم الألوهية أُختزل إلى مستوى الشيء الطبيعي. فاللاهوت المسيحي يُعد أكبر مشكلات الفكر الغربي المعاصر. ومن ذلك أن المتجسد حل في خلقه وهو مشابه لهم ومتجسد فيهم، والمدلول الحضاري لتجسد الإله يحمل دليل حاجته كإله لاعتراف الإنسان به، أي أنه يفتقر إلى الإنسان، من أجل أن يمنحه حُبه وولاءه، ويحتاج للإنسان لكي يُجسد نفسه فيه، طلباً لقوته. وحين يستغني الإنسان عن قوة الإله المتجسد يستقل عنه، ويتجاوز تعاليمه وشرائعه ويطغى، وهذا ما حدث في الحضارة الغربية، فقد صُرف الإله عن الفعل والتأثير. ثم حين أراد العودة إلى موقعه في إطار الأصولية المسيحية، طلبوا منه أن يعود بطريقتهم"². فالتجسد كغيره من العقائد المسيحية الغامضة، التي تشوش أفكار المؤمن، وذلك يؤثر على إيمانه وتدينه، ولها الكثير من الآثار السلبية على حياة الناس.

الفرع الرابع: عقيدة الخلاص والصلب والفداء.

يعتبر أوغسطين أنه لا خلاص ولا فداء إلا عن طريق المسيح، فهو يُنقي الإنسان ويؤهله للحياة الأبدية: "ذلك هو الطريق الذي يُنقي الإنسان بكامله، وبصفته صائر إلى الموت، يُعده بكليته لعدم الموت، لأن ذاك المنقي الحقيقي، والفادي القدير. يأخذ الإنسان بكليته على عاتقه. فلا يسعى الإنسان بطريقة ما إلى تنقية هذا الجزء من النفس، الذي يسميه برفيروس عقلياً ثم الجزء

¹. جيمس باتو بورنس، أفعال البشر تخدم المقصد الإلهي (العناية الإلهية كنعمة من الله)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص 296295.

². طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية والتغيير، مرجع سابق، ص 134.

الروحي والآخر الجسدي، خارجا عن هذا الطريق، سواء كان في عهد المواعيد أم في زمن تحقيقها، لم يكن من سبيل آخر للخلاص لا ماضيا ولا حاضرا ولا مستقبلا¹.

ولتوضيح مسألة الخلاص عرفت نظرية أوغسطين تطورا بخصوص التدخل الإلهي، حيث يُشير جيمس باتو بورنس² [إلى أن فيه انتقال من الوساطة المحسوسة أو المتجسدة، إلى النعمة الإلهية التي تعمل مباشرة على الروح الإنسانية. مُحوّلة العقل والإرادة نحو تحقيق الهداية والاستمرار فيها لدى المهتدي. وعندما بلغت نظرية أوغسطين مرحلة النضج، صار تدخل العناية الإلهية في عملية الهداية والاستمرار فيها أمرا جوهريا في عملية الخلاص، من حيث كونها مَنّة من الله وليس بسبب أفعال الإنسان، التي تجعل المرء جديرا بالرحمة الإلهية. حتى الملائكة من حيث هم مخلوقات روحانية، هم مثل البشر، في حاجة إلى نفس المساعدة الإلهية لإدراك الحقيقة وحب الخير. هم في حاجة إلى تدريب بعد خلقهم عن طريق رجوعهم إلى علة وجودهم. ومثلهم مثل أوائل البشر، كانت للملائكة القدرة على الاختيار الحر الذي كان يمكنهم من الاحتفاظ بصلتهم بالله أو قطعها. وحسب تفسير أوغسطين يبدووا تعامل الله مع الملائكة من غير واسطة. يصل النور الإلهي عقولهم مباشرة فيُدركون ذات الله، يستوحون من هذه المعرفة كيفية تسييرهم للعالم. ووقوع الشياطين في الخطأ لم يكن سببه خارجيا بفعل إجماع أو إغراء، وإنما كان مصدره الغرور الذي جعلهم ينسون المواصلة في حب الله. كما أن إخلاص الملائكة لله وتلقيهم لنعمته بجهنم المطلق له لم تكن له علاقة بسقوط الشياطين من منزلتهم. يبدو أوغسطين أنه يُفسر استحالة إغراض الشياطين عن خطيئتهم بهذا الغرور، إذ لم يكونوا واقعين تحت أي تأثير آخر ماعدا تأثير الله حينما اختاروا الإغراض عنه ولم يعودوا قادرين على التراجع عن قرارهم، ولا على قبول دعوتهم إلى التوبة. يتناول أوغسطين مسألة المعصية والخلاص لدى البشر بطريقة تختلف تماما عنها لدى الشياطين. إن الشياطين قد غرسوا في روح البشر شعورا باستقلاليتهم، وحباً لقدرتهم مشيرين للمتعة فيهم، بشكل يجعل عقولهم تنصرف إليهم. ويستعمل أوغسطين الفرق في ارتكاب الخطيئة بين البشر والشياطين ليوضح كيف أن البشر قادرين على قبول التوبة، حتى وإن كان من الممكن أن يرفضها

¹. أوغسطين، مدينة الله مج1، مصدر سابق، ص 517.

². أستاذ بجامعة فاندربيلت ديفينتي سكول بالولايات المتحدة الأمريكية، شارك في ملتقى الجزائر الدولي لأوغسطين سنة 1999م.

البعض منهم ليقبوا على عهدهم بالشياطين إلى الأبد. غير أن ذلك الاقتناع مثله مثل الإغراء الأول الذي وقع للفرد بتأثير رباني مباشر في العقل. كما أن الموت المفروض على البشر مثلا، يمكن أن يُساعد هو كذلك على حثهم على التوبة والهداية¹.

ويركز أوغسطين في تفسيره لعملية الخلاص، على انقلاب خطيئة الغرور التي جعلت البشر يُعرضون عن معرفة الله وحبه لينصرفوا إلى حب ذواتهم وقدراتهم. يتم هذا الانقلاب من خلال تدخل الله على مستويين: يتعلق المستوى الأول بالتلقين والوعظ من خلال نشاطات فردية واجتماعية. أما المستوى الثاني، فيتعلق بالتعليم والحب اللذين يقعان في روح البشر بما يجعل الوسائل المحسوسة المستعملة في الهداية ذات أثر. والمستويين مرتبطان ببعضهما البعض بحيث لا يمكن لأحدهما أن يستغني عن الآخر. وأهم عنصر في عملية الخلاص المباشر من الله قد تمثلت في نعمة حبه من خلال إرساله الروح القدس إلى البشر، أما أهم عنصر في هذه العملية من الناحية الدنيوية، فيتمثل في تجسد كلمة الله من حيث هو كائن بشري. ويرى أوغسطين أن عيسى المسيح في شكله المحسوس عبارة عن تجسد للحكمة الإلهية، وهي أعظم رغبة لدى الروح البشرية. وتجسد كلمة الله من خلال المسيح ووفاته إنما هما برهان على التواضع والطاعة ضد غرور الشيطان وآدم². ويكمن سر الفداء عند أوغسطين في العلاقة بين تجسد المسيح وموته. فقضية تجسد المسيح وتوسطه بين الله والناس، قد جرى ليخلص الناس من ريقة الجسد، وبالتالي من الموت. وهو بموته قتل الموت (فهذا هو سر الفداء)، ووهب للجميع حقوقهم في الحياة. وقد عدد أوغسطين غايات الفداء قائلا³:

1. أفسد المسيح بصلبه عقد عدم المودة الذي كنا قد وقعناه ضد الله.

2. هداانا بفنائنه إلى طريق التواضع والخضوع.

3. جاء ليغذيانا مباشرة وشخصيا من حكمته السامية.

¹. جيمس باتو بورنس، أفعال البشر تخدم المقصد الإلهي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص283،285،287.

². ينظر: المرجع السابق، ص294.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص154.

4. نظر إلينا من خلال الجسد الذي كان يسجنه، وأفعمنا بعطفه، وألهبنا بالمحبة.

5. لا يكف عن أن يبقى في السماء مدافعا عنا عند الله.

الفرع الخامس: قيامة المسيح وصعوده إلى السماء.

يؤكد أوغسطين على قيامة المسيح وصعوده بالجسد إلى السماء: "عدة معجزات قد تمت للشهادة لأعجوبة القيامة العظمى والخلاصية، في صعود المسيح بالجسد إلى السماء، فذاك ما لا يمكننا أن ننكره. جميعها موجودة في الكتب الصحيحة، التي تشهد لصحة تلك العجائب وللإيمان الذي يجب أن يقوم عليها. إن شهرة تلك المعجزات انتشرت لبيان الإيمان، والإيمان هذا يعمل على إبراز شهرتها"¹.

وفي الوقت الذي يؤكد فيه أوغسطين على أن القيامة تكون للروح والجسد معا يستغرب عدم تصديق البعض لذلك: "ها هو العالم يؤمن اليوم أن جسد المسيح الترابي صعد إلى السماء. وها هم علماء وجهال، ما خلا عدد زهيد منذهلون، يؤمنون بقيامة الأجساد وصعودها إلى المنازل السماوية. إذا أمنوا بما هو قابل للتصديق، فعلى من لا يؤمنون أن يلاحظوا ما هم عليه من السخافة". إلا أن دليل أوغسطين في ذلك هو إيمان الكثيرين ومنهم الجهال: "وإذا تأملنا في الطريقة عينها التي بها آمن العالم، ألا نجد غير قابلة لأن تُصدق، أكثر من سواها. مع ذلك نجد أناسا جهالا، عميانا لا كياسة لهم، لا يعرفون شيئا من قواعد اللغة والمنطق (...). لقد بُشر الناس بأن المسيح قام من القبر، وصعد بجسده إلى السماء وآمن العالم كله به. إذا لم يكونا قابلين للتصديق فكيف يؤمن بهما العالم كله؟ أما إذا كان العالم قد صدق استنادا إلى ما قاله وكتبه بعض الشهود وهم من جهال العالم والمرذولين فيه، فلم يرفض هذا العدد الضئيل الإيمان. ولا يتخذ إيمان العالم حجة لإعلان الإيمان به؟"². ثم يسرد أوغسطين جمل من العجائب التي تناقلها المسيحيون، التي قامت على يد القديسين الذين بشروا ودعوا باسم المسيح.

ويرى أوغسطين في العذاب الذي لاقاه الرسل والمسيحيين الأوائل، دليل على صدقهم وعلى القيامة بالجسد، ومن ذلك قوله: "من أجل ذلك الإيمان تعذبوا، ونتجت عن صبرهم الرائع

¹. أوغسطين، مدينة الله مج3، مصدر سابق، ص 341.

². المصدر السابق، مج3، ص 333.335، 357، 340.

تلك المعجزات الباهرة. إذ لو لم تسبق في المسيح قيامته بالجسد للحياة الأبدية، كما بشر بها المسيح وتكلم عنها الأنبياء الذين تنبئوا عن المسيح، فلم يُعطى أموات ذلك السلطان؟ ولم يُذبح أناس في سبيل الإيمان بالقيامة؟¹. فما يسرده أوغسطين حول موضوع القيامة وصعود المسيح لا يتعدى تحريك للعواطف، حتى أنه يعتبر إيمان عامة الناس بذلك دليلاً لهذه العقيدة المسيحية.

الفرع السادس: الدينونة الأخيرة والحساب.

في كتابه مدينة الله يتطرق أوغسطين إلى الدينونة الأخيرة والتي سيقوم بها المسيح فيقول: "وإن تكن نصوص العهد القديم غير واضحة كنصوص العهد الجديد، التي تبين أن الدينونة سيقوم بها المسيح، إذ ينزل من السماء قاضياً. وفي الواقع تقول كتب العهد القديم، إن الرب الإله سيأتي، وحين تذكر أن الرب الإله آت لا يُفهم منها أنه المسيح، لأن الرب الإله هو الأب وهو الابن وهو الروح القدس". وكأدلة على ذلك يسوق بنفس المنطق الكنسي ما يعتبرها إشارات ودلالات على أن النصوص تشير إلى المسيح بل تأله على أنه الابن، كالذي نجده في قوله: "وهناك برهان واضح حين يقول زكرياء إن القدير أرسل القدير. من ذا الذي يُرسل إن لم يكن الله الأب؟ ومن هو المُرسل إن لم يكن الله الابن؟ إليكم المقطع: (إنه هكذا قال رب الجنود إنه بعد المجد أرسلني إلى الأمم الذين سلبوكم، لأن من يمسكم يمس حدقة عينه. وهأنذا أهز يدي عليهم، فيكونون سلباً لعبيدهم فتعلمون أن رب الجنود أرسلني) زكرياء 8/2 (...). وهكذا حين تصرح النبوءات دون أن تميز الشخص، بأن الله آت ليقوم بالدينونة الأخيرة، يجب أن نفهم ذلك عن المسيح دون سواه، لأنه وإن كان على الأب أن يُدين، فلن يُدين إلا بمجيء ابن الإنسان. وفي الواقع (إن الأب لا يُدين أحد) بحضوره بل (أعطى الابن كل سلطان ليدين الناس) يوحنا 22/5.² وهكذا وإن كان غير واضح بأن المقصود هو الدينونة الأخيرة في إنجيل يوحنا، فإن أوغسطين يجد فيه إشارة أوضح مما هي عليه نصوص العهد القديم.

وعن اليهود الذين يصفهم بالشياطين وعن معرفتهم بدور المسيح في المحاسبة والدينونة، يقول أوغسطين: "سألوا السيد اللايس ضُعبف الجسد (أي المسيح): (ما لنا ولك يا يسوع الناصري

¹. المصدر السابق، مج3، ص 358.

². المصدر السابق، مج3، ص 248، 249، 251.

حتى جئت لتُهلكنا قبل الوقت؟) مرقس 1/24. كلمة تدل صراحة على ما بهم من معرفة لهذا السر العظيم. ولكن من دون المحبة. ما أحبوا به بل خافوا عقابه (...). ولم يعرفوه كالملائكة القديسين بصفته كلمة الله، المشاركين له في سعادته الأبدية"¹.

ثم يسرد أوغسطين الأحداث ساعة الدينونة: "إليكم الأحداث التي يجب أن تتحقق في الدينونة أو ساعة الدينونة، مجيء إيليا التشبي، إيمان اليهود، اضطهاد المسيح الدجال، قيامة الأموات، تمييز الأخيار من الأشرار، اختراق العالم وتجدده. كل ذلك يجب أن يصير ويجب تصديقه ولكن كيف؟ وبأي طريقة؟ فهذا ما سنعرفه من الاختبار آنذاك والذي لا تستطيع الجهود العقيمة للعقل البشري أن تصل إليه"². ويذهب أوغسطين إلى أن الدينونة في النار قد تكون مؤقتة بحسب الأعمال والأخلاق. وهو يقول: "للذين يُهملون التعويض عن خطاياهم بالصدقة على حد ما يقول يعقوب الرسول: (إن الدينونة بلا رحمة تكون على من لا يصنع رحمة) يعقوب 2/13. وعليه فإن الذي يصنعون رحمة، وإن لم يكن قد أصلح أخلاقه وجمع بين ممارسة الرحمة وعادات أئيمة ومخجلة، فذلك يجد رحمة يوم الدين. سواء أُنجا من كل قضاء، أم حصل على النجاة بعد أن كفر لمدة طويلة أو قصيرة (...). وكل من يغفر ويترك للأخر ما أساء به إليه، يُمارس الصدقة ولا شك. وذلك هو الصفح الذي أوصانا به ربنا بشكل صريح فقال: (إن غفرتُم للذين أسأؤوا إليكم، فأبوكم يغفر لكم، وإن لم تغفروا فأبوكم لا يغفر لكم شيئاً)"³.

وعدم وضوح موضوع الدينونة التي يقوم بها يسوع المسيح في العهد القديم، التي لاحظها أوغسطين في حين مجدها واضحة في العهد الجديد، هذه الملاحظة أكدها الباحث في اللاهوت المسيحي والكتاب المقدس برونوباور، في دراسة له عام 1852م في برلين بعنوان (نقد التفسير اللاهوتي للإنجيل). أكد فيها على عدم وجود رابط تاريخي بين العهد القديم كما يبرزه اليهود، والعهد الجديد كما تتضمنه الأناجيل. وقد صدرت لهذا الأخير سنة 1840م دراسة بعنوان (نقد

¹. المصدر نفسه، مج 1، ص 448.

². المصدر نفسه، مج 3، ص 253.

³. المصدر نفسه، مج 3، ص 299.

تاريخ إنجيل يوحنا) ثم (نقد تاريخ الأناجيل الأربعة). وقد كان لهذه الدراسات أثر كبير في عدم الاعتماد على الأناجيل في الغرب كمصدر للمعرفة¹.

وأوغسطين عموماً يعزو إلى الإرادة الإلهية وجود الخير والشر، ووجود المؤمنين وغير المؤمنين والناجين والمهلكين. فأوغسطين يذهب إلى أن إرادة الله الخلاصية محدودة، ولذلك لم يلقى تعليمه هذا قبولاً لدى الكنيسة. ويرى أوغسطين أن الخطيئة الأصلية شملت الجنس البشري كله. ويعتمد في ذلك على ما ورد في رومية 5/12. كلنا في آدم قد أخطأنا، ولذلك أصبحت البشرية كلها جماعة هالكة. وتنتقل الخطيئة من جيل إلى جيل عن طريق التناسل. ولكن المعمودية تُزيل الخطيئة وجميع عواقبها. ويُشير القمص يعقوب مالطي في كتابه نظرة شاملة لعلم الباثولوجي أنه في بعض العقائد يُقال في الأوساط المسيحية إن هناك ضيق الأفق عند أوغسطين، وعدم القدرة على إدراك الحقائق عندما تكون مغايرة لموقفه. وفي قلة من الأمثلة تقوده أفكاره إلى رؤية خاطئة للكتاب المقدس، ولسياسة الكنيسة، والحياة المسيحية. مما ترك آثاره على المسيحية اللاتينية. وإن كان أوغسطين في آخر حياته اعتذر إن كان قد أخطأ في بعض آرائه، عن جهل وليس عن سوء نية². فأوغسطين حاول جاهد الدفاع عن تلك المعتقدات، لكن ما فيها من غموض جعل من تفسيراته أكثر غموضاً، حتى أنها وجهت توجيهها عديدة، وظهرت معها آراء مختلفة. وقد يكون سبب ذلك أن أوغسطين لم يجد له غير هذه المعتقدات المسيحية بعدما نظر في غيرها من المانوية والأفلاطونية وغيرهما.

وأوغسطين كان يدرك جيداً أهمية الجانب العقائدي في حياة الناس، ولذلك هاجم الفلسفة من ناحيتها العملية، لأنها لا تستطيع تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل. وهذا ما تستطيع العقيدة فعله. وهو يؤكد في كُتبه أن الإيمان ليس عاطفة غامضة، ولا تصديقا لا يقوم على أساس عقلي، بل هو قبول عقلي لحقائق، إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق وبعلامات خارقة. وبالنسبة للمعجزات لا يعتبرها أوغسطين شيئاً خارقاً للطبيعة، بل هي خارقة للطبيعة التي نعرفها نحن عن الطبيعة. ويعتبر

¹. ينظر: محمد أبو القاسم حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 69، 70.

². القمص تادرس يعقوب مالطي، نظرة شاملة لعلم الباثولوجي (الستة قرون الأولى)، مطبعة دير مار مينا العجايب، مريوط،

ط1، 2008، ص273272.

أوغسطين أن الله لا يفعل شيئاً ضد الطبيعة، ولا ينقض القوانين التي رتبها لها¹. وهذه من محاولات أوغسطين لربط بين الإيمان والتعقل.

المطلب الثالث: أوغسطين ومحاربة المخالفين وأصحاب الهرطقات المسيحية.

رغم أن أوغسطين لم يكن مقلداً لمن سبقه من المفكرين المسيحيين، إلا أنه كان يجتهد ضمن تقاليد الكنيسة الغربية، وقد عمل على محاربة كل من خالف تلك التقاليد، وعرف بمحاربة فرق ومذاهب عديدة. وقد يكون ذلك سبباً في شهرة بعضها، رغم محدودية أثرها وقلة أتباعها.

الفرع الأول: محاربة الفلاسفة والأفلاطونية والمانوية.

كان الأسقف أوغسطين يذكر في كل مناسبة بالعقيدة الصحيحة للكنيسة مشيراً إلى أن السيئة المرتكبة من طرف نصراني أو رجل كنيسة ليست في حد ذاتها، لا وراثية ولا معدية، كما أنها لا تدنس إلا صاحبها. هذه الحقيقة العقائدية تقويض لادعاءات الدوناتيين، وهي حقيقة ظل أوغسطين يُرددتها على مسامع هؤلاء المنشقين، حتى يدركوا بطلان ما كانوا يزعمون، منتهزين في ذلك النقائص التي جُبل عليها البشر، ليدعوا إمكانية تحقيق كنيسة الأَطهار في هذه الدنيا. غير أن الأسقف لم يكن ليكتفي بتخليص المنشقين من غيهم المألوف منذ القدم، وإنما كان يسعى بالدرجة الأولى ليعطي لهم كنيسة كاثوليكية ذات الوجه الطاهر والجذاب، كنيسة مفتوحة أبوابها لهم، بل كان يدعوهم إلى الانضمام إلى كهنوته، كهنوت ذي السيرة المحمودة التي لا يرقى إليها الذم ولا تطأها حتى الشكوك.²

ويستمر أوغسطين في الجزء السابع من الاعترافات في انتقاد غير مباشر للفلاسفة، انطلاقاً من تجربته الخاصة التي أعاد فيها النظر على ضوء ما حمله الكتاب المقدس. ولم ينته في ذلك إلى تحديد للذات يأتي يقينه بفضل علم إنساني، إنما إلى إقرار بالنعم وتقبل لها على أنها نعم من بها

¹ - يوسف شاروني، موازنة بين الإمام الغزالي والقديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 689، 693.

² - ينظر: شارل مونيبي، تأثير أوغسطين على التشريع الذي عاصره، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 1، مرجع سابق، ص 138.

الخالق والشفيع على الإنسان، كما هو مُلقن في التوراة والإنجيل، إقرار جعله يهتدي إلى رؤية الله والتمكن منه. من هنا اتضح لأوغسطين أنه من غير الممكن اختصار الرسالة المسيحية إلى مجرد نظر فلسفي تأملي. إن مثل هذا النظر، حتى وإن كان نافعا في تمكين الإنسان من تحصيل معرفة بعض الجوانب من الذات الإلهية، غير أنه يبقى غير مُجد عندما يجعله قصوره يؤول إلى شعور بالزهو والاكتفاء الفكري¹. فقد اكتشف أوغسطين في مسيرته أنه لا بد للنظر والتأمل من تجربة وتذوق.

وفي مدينة الله (الكتاب السادس)، يواجه أوغسطين الوثنية في مؤسساتها وإيديولوجياتها، ويُصوب انتقاداته إليها من خلال الفلاسفة ونظرتهم إلى اللاهوت. الذي يُقسمونه إلى ثلاثة أقسام: اللاهوت الأسطوري، أو لاهوت الشعراء والمسرح. واللاهوت الفيزيائي أو الطبيعي، ويعنون به لاهوت الفلاسفة. واللاهوت المدني أو السياسي وهو اللاهوت الشعبي. ويقضي هذا التقسيم على اللاهوت الروماني، الذي أدرك فرون (وهو من الفلاسفة الوثنيين) ذاته ضعف ذاك اللاهوت، غير أنه أبقى الاعتراف بذلك الضعف علنا، وركز بشكل خاص على اللاهوت الفلسفي، وتنكر للاهوت السياسي، وما كان دفاعه عن اللاهوت المدني إلا حفاظا على ماء الوجه، تجاه المجتمع الذي ينتمي إليه. ويندفع أوغسطين ليبرهن على التناقضات والتوجه السفسطائي في كل أنواع اللاهوت. وتجانسا مع آباء الكنيسة اليونانيين واللاتينيين، يُظهر نوعا من الاحترام للفلسفة، وينتقد بصراحة ديانة الأقدمين الوثنيين.²

وفي الكتاب السابع من مدينة الله، يستعرض أهم آلهة مدافن العظماء، وفقا لما يتقدم به فرون تحت اسم الآلهة المختارين، ثم يقول كلام ساخر ولاذع على إظهار سخافتهم. داعيا إلى التخلي عن عبادتهم، لأنهم دون البشر قيمة، ولأن عبادتهم تضع الكون على طريق التفكك والانحلال. ويحث الناس على عبادة الله الواحد الحق، مصدر كل هبة وضابط الكون بأسره. ويهدف من خلال تلك الحملة عليهم للقضاء على الوثنية. وإقامة عبادة الله الواحد، وتثبيت النفس في الدين الصحيح. فلا تعبد الكون كإله بل تعتبره مخلوقا عجيبا ورائعا صنعه الله الأحد. وعندما تُنقى من كل وصمة ترتفع إلى الله خالقها وخالق الكون بأسره. وتظهر في هذا الكتاب

¹. ماريا قرازيا مارا، أوغسطين رجل علاقات وحوار في الاعترافات، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر ج 1، مرجع سابق، ص 259.

². أوغسطين، مدينة الله مج 1، مصدر سابق، ص 275.

قدرة الكاتب على تحليل شخصية كل إله بمفرده وإظهار صفاته التي لا تستطيع شيئاً. في حين تأتي كل نعمة من الله يوزعها على البشر بواسطة كلمته. ويُعلمنا ما هي قيمة الإنسان. فالمسيحية بدل من أن توجه الآلهة نحو الكون، توجه الكون نحو الإله الواحد الحق خالقه. وتبيّن أن الوثنية تنقض ذاتها بذاتها¹.

ويدخل أوغسطين في حوار مع الأفلاطونيين، الذين يتوقون إلى الخير الأسمى، فيعتبرونه متعلقاً بالجسد أو بالروح أو بكليهما معاً. ويكن لفلسفتهم كل احترام مع أنه يقاومهم على أكثر من صعيد. لهم فكرة سامية عن الله، قريبة جداً من فكرة المسيحيين عن الله، لكنهم يضلّون متضامنين مع الوثنيين، فلا يقبلون مثلاً بأن يشارك الله الإنسان ويخالطه، ويضعون بين الآلهة والبشر وسطاء، وهم كناية عن أرواح تعيش في الهواء، خالدة كالآلهة لهم أجسام ويشعرون بالشهوة على مثال البشر، ويسمون شياطين. ولا عجب أن يطلبوا من الناس إقامة طقوس لهم وعبادات خلاعية. ويضع الكاتب العلاقة بين الفكر المسيحي والفلسفة التي استمرت على مدى أجيال ولا تزال. وبحسب رأي القديس بولس، على المسيحي أن يكون دوماً حذراً تجاه الحكمة البشرية، حكمة الفلاسفة. ولكنه لا يقف من كل الفلسفات الموقف الشاحب بالطريقة عينها، ويعترف الكاتب مع بولس بأن ما يمكن أن يُعرف عن الله قد توصل إلى معرفته أولئك الفلاسفة أنفسهم وإن لم يؤدوا له فعل شكر وعبادة. وهناك من يعترف بأن تلك الأرواح التي اخترعها الناس، كواسطة بينهم وبين الله سوف تزول وتختفي ولا بد للأصنام أن تسقط بدورها وتزول كما يتنبأ بذلك الكتاب المقدس².

وينتقد أوغسطين قول أفلاطون والمانويين بقدم العالم باعتباره صادراً عن ذات الله، صدورا ضرورياً قديماً. ويقول أوغسطين أن هذا معناه أن الذات الإلهية تتجزأ، وأن جزءاً منها يصير محدوداً متغيراً. والله بسيط لا متناه ثابت كامل. أما المخلوقات فقد نُخلقت من العدم بفعل حر، ولقد وجد الزمان، حيث إن الزمان عدو الحركة، وهو متعاقب ولا يكون المتعاقب قديماً غير متناه³.

¹ . المصدر السابق، مج 1، ص 312.311.

² . المصدر السابق، مج 1، ص 365.363، 457.

³ . ينظر: يوسف شاروني، موازنة بين الإمام الغزالي والقديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال مؤتمر ذكر التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 692.

الفرع الثاني: محاربة الدوناتية.

وقد كتب أوغسطين سلسلة من المقالات ما بين 415-399م، يهاجم فيها الدوناتيين. كمثيرين للإنشقاق عن باقي الكنيسة في الإمبراطورية، وكهراطقة يُصرون على إعادة التعميد للمرتدين، وعلى أسس تاريخية أيضا، لأنه لم يكن لهم ما يبرر انشقاقهم عن كيكيليان أسقف قرطاجنة الشرعي. وقد كان لهم 270 أسقف في مجمع عقد عام 330. بدأت الدوناتية تتقهقر منذ 411، بعد أن أعلنت الحكومة الإمبراطورية أن الكنيسة التي يقودها أوغسطين هي الكنيسة الحقيقية في شمال إفريقيا. وقد أكد أوغسطين في مقاومته ضدهم نظريته الموضوعية الواقعية. والتي أكد فيها على أن جامعة الكنيسة وجوهرها في اتحادها بالمسيح منذ تأسيسها، ومنها يستمد كل عضو فيها قداسته، ومنها تستمد الوظائف الكنسية فعاليتها. وهذه الكنيسة مستحيل أن تختفي من على الأرض فجأة أو تبقى في شيعة الأفارقة الدوناتيين وحدهم. وبخصوص التأديبات الكنسية يقول أوغسطين: "يجب أن يُعاقب الإنسان بروح المحبة، حتى يأتي الإصلاح والتأديب من فوق"¹.

والمذهب الدوناتى يعتبر أن قيام قسيس ما بالطقوس المقدسة، وهو يفتقر إلى الجدارة والاستحقاق يجعلها كأنها لم تكن. وقد عمل أوغسطين بدأب ضد هذه المبادئ، وكان حصاد عمله أن أدانت الكنيسة المذهب الدوناتى باعتباره أخطر الأخطاء. فقد كان مقرر أن الكاهن يقوم بالطقوس المقدسة باعتباره ممثلا للرب، وأن صلاحية الطقوس لا تعتمد على السجايا الشخصية للقسيس، وإنما على المركز الذي يشغله.²

وقد ناد الدوناتيون بقيادة أسقف قرطاجنة دوناتوس (313-355م) بقدسية الكنيسة، وبأن فاعلية الأسرار تعتمد على قداسة الكاهن. وتُعتبر الدوناتية انشقاقا أكثر منها هرطقة، بدأ حوالي 303-305، فقسمت شمال إفريقيا طوال قرن إلى فريقين، فريق متمزمت (دوناتيين) وفريق متساهل بالنسبة للتأديبات والأنظمة الكنسية. ولكن بتدخل الحكومة المنتصرة اتخذ الانشقاق صفة سياسية كنسية. وكان السبب المباشر للانشقاق هو الموقف في شمال إفريقيا الذي نتج بعد الاضطهاد العنيف تحت حكم الإمبراطور دقلديانوس (قبل تنصر قسطنطين والرومان)، فترد العديد من

¹. القمص تيودور مالطي، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي، مرجع سابق، ص 339.338.

². نورمان ف كانتور، التاريخ الوسيط (قصة حضارة البداية والنهاية)، تر قاسم عبده قاسم، ج2، عين الدراسات والبحوث، القاهرة، 1997، ص361.

الإكليروس (رجال الكنيسة) وسلموا الكتب المقدس لكي تُحرق بناءً على أوامر السلطات. فاعتبر المسيحيون الثابتون هؤلاء الإكليروس خونة. ولذلك يعتبر الدوناتيون أنفسهم الاستمرار الحقيقي للكنيسة في شمال إفريقيا، وأنهم شعب الله المتألم، فقرروا التعرض للاضطهاد والاستشهاد من أجل الحفاظ على نقاوة وكمال المجتمع المسيحي. وأكثر أتباعها تطرفاً في نوميديا وموريطانيا ويُسمى هؤلاء بالتائهيين، وهم نوع من الرهبان المتسولين، وقد اعتبروا أنفسهم أصحاب القانون منذ 340م، فمارسوا العنف والإرهاب على الفلاحين والأهالي. وكانت صيحتهم في الحرب (المجد لله). وقد أُدينت الدوناتية في مجمع آرال 314م، وأدان الإمبراطور قسطنطين دوناتوس نفسه في 316م.¹

وقد عرّف أوغسطين في القائمة التي وضعها للبدع، المذهب الدوناتى بخاصيتين: [تتعلق الخاصية الأولى بإصراره على الانشقاق الذي بدأ لديه، برفض وسامة أسقف قرطاجنة من طرف البابا غريغوار. وبالنسبة لأوغسطين تمثلت بدعة هذه الحركة في موقفها القاضي باعتبار أن الكنيسة زالت في كل مكان عبر العالم باستثناء إفريقيا، بفضل الكنيسة الدوناتية. أما الخاصية الثانية، فتتعلق بإصرار الدوناتيين على إعادة التعميد بكنيستهم. وقد أدى بهم موقفهم هذا إلى قطع الصلة بالكنائس الراضية لهذه الممارسة، والتي أقصتهم منها بهذا السبب. لقد جعل دُعاة دوناتيون متأخرون من العوز فضيلة، وغالبا ما كانوا يفتخرون بقلّة عددهم، كما أن اللوم الذي كانت الكنيسة الكاثوليكية تُلقِي به على الدوناتيين، بسبب اعتقادهم أن الكنيسة الحقّة قد زالت في كل مكان في العالم، ولم يعد لها وجود إلا في جزء من الأرض الإفريقية، كان في محله. غير أن الكاثوليكين نسوا أن تعريفهم لما هو كاثوليكي وتشبّثهم به هو الذي دفع بالدوناتيين إلى الانزواء. ولو لم تتم إدانة ممارسة إعادة التعميد سنة 413م لكانت ستتواصل بإفريقيا حتى وإن اختلفت عن تلك التي كانت متبعة في الكنائس الأوربية. وهذا بالذات ما كان قائما في الفترة ما بعد الأسقف سيبريان، حيث تواجدت الممارستان جنبا إلى جنب في جو من التسامح المتبادل. وقد يرى البعض في ذلك تنوعا محليا لم يتناف مع وحدة الكنيسة الكاثوليكية، وهو ما يلح عليه أوغسطين نفسه عندما يُدافع عن سيبريان، حتى وإن كان في نظره مخطئا في فهمه لإعادة التعميد، ويقول إنه لم يتخل أبدا عن وحدة الشعور مع الكنائس الخارجية بخصوص هذه المسألة. لم يوجد في التقليد

¹ . القمص تيودور مالطي، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي، مرجع سابق، ص 340338.

الإفريقي ما كان من شأنه أن يقضي على وحدة الشعور لو انتصر الإحسان والحب نحو الآخر، ولو لم يتم حظر الممارسة الإفريقية. لقد أخفق أوغسطين في أن تكون له مثل هذه الرؤية، واكتفى باعتبار ممارسة إعادة التعميد سمة لصيقة بالدوناتية يعود تاريخها إلى الانشقاق الذي ظهر على يد هذه الحركة. ولم يكن أوغسطين على دراية أن سيربان نفسه قد دافع عن إعادة التعميد، وظن أن أتباع ماجوريوس ودوناتوس هم الذين ابتدعوا هذه الممارسة، وقضوا على وحدة الكنيسة¹.

فسبب الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية والفرقة الدوناتية أن الأولى كانت تُلح على وثاقة العلاقة بين أخلاق الشخص والوظيفة الكنسية، فكانوا يريدون أن يتميزوا عن نوع من المسيحية وجدوا فيه إفراطا في التساهل، وفي الارتباط بالدولة التي اضطهدت المسيحيين قبل قسطنطين، الارتباط الذي جعلها قوية في نفس الوقت جعلها تذوب في الدولة. أما الدوناتيون كما كان يسميهم خصومهم، وهو الفريق الأكثر تشددا، فقد اعتبروا أنفسهم كنيسة الشهداء. ومع ذلك لم يخرجوا على التيار الكاثوليكي العام للكنيسة المسيحية الإفريقية. وهم لا يرون للكاثوليكية أية علاقة بالكونية الجغرافية، بل يرون بأن الكاثوليكية الحقيقية يمثلها المسيحيون في الكنيسة الإفريقية، الذين بقوا على العهد واحتفظوا ببقاء الرسالة. هذه الرسالة لم تكن بالنسبة إليهم تعني أي تعلق بجماعة أسسها رسول، وإنما هي الصفاء في العقيدة والسلوك. ويعتبر الدوناتيون أنفسهم هم الذين صانوا القيم الأساسية للمسيحية منذ ما قبل عهد قسطنطين. وأنهم المضطهدون دائما، وهم يعتبرون أن الكاثوليكين الأفارقة غير تقليديين بسبب تخليهم عن المبادئ المقدسة القديمة، وتفضيلهم التكيف مع الأوضاع عوض الاستقلالية، وتحالفهم مع السلطات الرومانية والكنائس الأجنبية المشتبه في أمرها، كلما وجدوا فيه فائدة. بينما يتهم الكاثوليكين الدوناتيين بأنهم أفارقة أولا، ثم مسيحيون ثانيا. إن الصراع الذي نجم بين شكلين في التعبير عن المسيحية وهي ظاهرة شمال إفريقية محضة، قد أفضى بالخصمين إلى الخوض في معنى صفة كاثوليكي، من حيث كونها ذات دلالة كونية أو دلالة أصلية. إلا أن الفريقين لم يكن مختلفين كثيرا في العديد من الجوانب.²

¹ . روبرا أوستين ماركوس، إفريقيا في قلب العالم (المشكل اللاهوتي)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته"، ج2، مرجع سابق، ص117.118.

² . ينظر: ج كيغين كويل، مفهوم الهوية الشخصية لإفريقيا الشمالية المسيحية في عهد أوغسطين، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته" ج1، مرجع سابق، ص81.84.

لقد كان أوغسطين يُقر دوماً بمقولة الإنجيل "رُدَّ لقيصر ما لقيصر"، حتى وإن لم تكن ضمن تلك التي كان يُجذب إليها دائماً. ويُمكن القول أنه كان يُقر بالسلطة السياسية، ويسلك سلوك المطيع للإمبراطورية، وهو ما كان سهلاً بالنسبة إليه مادامت هذه الإمبراطورية يحكمها مسيحيون. كان بعيداً كل البعد عن المطالبة بأي شكل من الأشكال الانفصالية عنها، لكن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أنه كان خادماً لها. وقد استسلم ابتداءً من سنة 403م إلى وجوب ترك قوانين الإمبراطورية (وأغلبها قديم) تعمل عملها ضد خصومه، عندما بدا له أن الخوف من هذه القوانين ومن سلطة الدولة كان أقوى من المناقشات، لوضع حد لنشاط الجناح الإرهابي المسلح للحركة الدوناتية. ثم إنه لم يفته آنذاك الإشارة إلى أن هؤلاء الدوناتيين أنفسهم لم يترددوا في اللجوء إلى السلطة الإمبراطورية أو ممثلها في إفريقيا، في وقت ما من أجل مساعدتهم للتغلب على الكاثوليكين أو المنشقين من بينهم. فإذا كان أوغسطين قد فعل ذلك في ظل مثل هذه الظروف سعياً لضمان سلامة رعيته الجسدية والروحية، فإنه لا يمكن اتهامه بالعمالة للسلطة السياسية السائدة كما قال سارج لانسال¹.

الفرع الثالث: محاربهته للبيلاجيوسية.

كما حارب أوغسطين راهباً دينياً إنجليزياً اسمه بيلاجيوس، جاء إلى روما سنة 400م. وكان بيلاجيوس يرى بأن خطيئة آدم ليست وراثية، وأن الإنسان يستطيع أن يتحرر من الخطيئة هذه بأعماله الخيرة. ولكن أوغسطين حارب هذا الراهب حتى طرده الكنيسة. وكان من رأي أوغسطين أنه ليس من السهل على أي إنسان أن يتحرر من خطيئة آدم الموروثة. وأنه لكي يتحقق له الخلاص لا بد له من عناية الله ورعايته.²

كان بيلاجيوس راهباً بسيطاً، ولد حوالي منتصف القرن الرابع في بريطانيا. درس اللاهوت اليوناني في مدرسة أنطاكية. وأظهر رغبة مبكرة في تغيير حالته وحالة العالم. لكنه لم يكن غنياً في

¹ . سارج لانسال، بين الإفريقية والرومانية (أوغسطين وطريقه إلى العالمية)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته"، ج1، مرجع سابق، ص73.72.

² . مايكل هارت، الخالدون مئة أعظمهم محمد رسول الله ﷺ، ت أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، ص216.

روحياته ولا عميق في حياة الإيمان، مثلما كان في ضبط النفس النسكي والبر الذاتي والتقيّد الحرفي أو المفرط خارجيا بالقوانين. بالنسبة له كان الإيمان أكثر بكثير من مجرد عقيدة نظرية، والشيء الأساسي في الدين هو العمل الأخلاقي. وحفظ وصايا الله عنده يتوقف على قدرة الإنسان الخاصة. وفي 409م كان بيلاجيوس في روما، وحول المحامي كيليسيوس إلى حياته الرهبانية وجذبه إلى اعتناق آرائه أيضا. فكان هذا الرجل الأصغر سنا أكثر مهارة في النقاش والمجادلة والأكثر صرامة وثبات على مبدأه. كان بيلاجيوس المؤلف الأخلاقي، وكيليسيوس المؤلف العقلاني للنظام الذي تبناه. اتخذت البيلاجية موقفا مضادا لنعمة الله ودافعت عن الحرية الإنسانية. ويقوم الجدل فيها على التضاد بين النعمة والخطيئة الأصلية، وأن النفس التي خلقها الله لا يمكن أن تتلوث بخطيئة لم تقترفها. وهو يضم نواحي كثير في العقيدة فيما يتعلق بالعلاقة الأخلاقية والدينية بين الإنسان والله. وقد تطورت بعد 418م إلى النصف بيلاجية، وهي تعاون كل من النعمة الإلهية وحرية الإرادة الإنسانية.¹

هرب بيلاجيوس من روما أثناء غزوها في 410م، وزار سيسيلي وشمال إفريقيا لفترة قصيرة، ثم سافر إلى فلسطين، ومن بين ما كتب هناك مقالته في (الطبيعة). والتي رد عليها أوغسطين بكتابه في (الطبيعة والنعمة). وفي موضوع كون الإنسان بلا خطيئة، عُقد مجمع سنة 415م في ديوسبوليس في فلسطين، لكي يقضي بالاتهامات ضد بيلاجيوس وكيليسيوس. ولكن أُنقذ بيلاجيوس المجمع بأرثوذكسيته (أعطى تفسيرات أرثوذكسية لمقولاته). فبرأهما المجمع وأعلن شركتهما مع الكنيسة. أما في روما فقد تم فصلهما من الشركة (الكنسية) سنة 417م. إلا أن زوسيموس أسقف روما الجديد تعاطف معهما، ثم غير رأيه بعد قرار البلاط الإمبراطوري، حيث تم إصدار مرسوم إدانتتهما في أبريل 418. وقد قُضي على هذه الهرطقة نهائيا في مجمع أفسس 431م.²

لقد بلغت الأزمة الفقهية المعروفة باسم النزاع البيلاجيوسي مرحلة حرجة سنة 411م مع إدانة سيلاستيوس في مجمع قرطاجنة الذي ترأسه الأسقف أورال. وقد انصب النقاش في هذا المؤتمر على خطيئة آدم، وتعميد الأطفال، والإمكانات الحقيقية التي تتيحها الطبيعة البشرية. لم تلبث الحركة البيلاجوسية أن انحلت بعد ذلك. ويذكر أوغسطين باعتزاز أن واحدا من أصدقائه المقربين،

¹. القمص تيودور مالطي، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي، مرجع سابق، ص 347.346.

². المرجع السابق، ص 348.347.

وهو توبانتيوس، قد عاد لينضوي تحت راية كنيسة روما من جديد حوالي 423/422م، في عهد البابا سيليستين، خليفة بونيفاس. هذا الانحلال السريع لجماعة من الأصدقاء عقدوا العزم على المقاومة في الفترة الممتدة من 418 إلى 420م، يمكن تفسيره بأمرين اثنين: أولاً أن البيلاجيوسيون لم يؤسسوا أبداً كنيسة، ولم ينووا إنشاء طائفة منظمة اعتقاداً منهم أنهم كانوا يمثلون العقيدة الصحيحة للكنيسة التقليدية، عكس الكنيسة النوميديّة التي كانت في نظرهم تجلب بسطاء الناس، ممن لا تجربة لهم في ميدان النزاعات العقائدية. ثانياً، تدخل الدولة الذي قضى على كل أشكال المعارضة، فتعرض البيلاجيوسيون إلى الاضطهاد، والسيلاستيون إلى النفي ومصادرة أملاكهم¹.

ويُشير إيتين جلسون أنه في القرون الأولى للكنيسة كان لا بد للمسيحي، أن يأخذ موقفاً وسطاً بين ماني الذي أنكر خيرية الطبيعة ويرى أنها شر، وبين بيلاجيوس الذي أنكر جراحها وقال أن فيها فساداً، وهي تحتاج بسببه إلى النعمة لكي تشفى منها. وأوغسطين نفسه على الرغم من أن مناظراته ضد بيلاجيوس جعلت منه أستاذاً للنعمة، وأستاذ الإرادة الحرة، لأنه بعد أن بدأ في كتابه عن الإرادة الحرة، قبل أن يعرف بيلاجيوس، فقد رأى بأنه من الضروري أن يكتب عن النعمى، وعن الإرادة الحرة في قلب صراعه مع بيلاجيوس². وقد حاول أوغسطين أن يجد حلاً وسطاً بين البيلاجية والمانووية فأكد وجود الخطيئة في الإنسان وضرورة تدخل نعمة الله من أجل الخلاص، لكنه لم ينف دور إرادة الإنسان الحرة في قبول النعمة³.

ويؤكد إيتين جلسون أن بيلاجيوس كان يونانياً في غالباً تفكيره. وهرطقته أو ما أتى به من بدع لا يكون له معنى على مستوى المذهب الطبيعي القديم. ولقد انفصل عن المسيحيين لتطرفه في التخفيف من فكرة الخطيئة ومحو نعمة الخلاص. لكنه انفصل عن اليونانيين وأصبح يكرر بلا انقطاع، أن الاستحقاق عن طريق الإرادة الحرة هو استحقاقاً عن طريق النعمة، وهو استحقاق منذ اللحظة التي خلقت فيها الإرادة الحرة ذاتها. ولقد كشف القديس أوغسطين عن فكر ثاقب عندما بيّن الحقيقة الجزئية التي أعمت خصومه لوضوحها. وبيلاجيوس هو مفكر يعارض المانووية،

¹. أوتو فرميلينغر، قرارات مجمع إفريقية سنة 418م المتعلقة بالغرغان والحبة، كما جاء بها أوغسطين ليقدمها لبونيفاس أسقف روما، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين"أوغسطينوس، إفريقيا وعالميته"، ج1، ص297.

². إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، 1996، ص472.

³ عبد السلام لودي، صراع أوغسطينوس، مرجع سابق، ص9.

ويعتقد بأن الخطيئة الأصلية هي بقايا من المذهب المانوي، ذلك أن الطبيعة المخلوقة في نظره خيرة تماما. بحيث لا يمكن لشيء أن يُفسدها ويجعلها بحاجة إلى نعمة جديدة، تُضاف إلى النعمة التي أظهرتها للوجود. ويضيف إيتين جلسون أن ما يأخذه أوغسطين على بيلاجيوس هو أنه تجاهل واقعة الخطيئة، لكنه لا يعيب عليه أنه يقول أن الطبيعة نعمة، إذ لا شك أنها نعمة فعلا. لكن بيلاجيوس أخطأ حين نسي أن هناك نعمة أخرى، فبالإضافة إلى النعمة الكلية العامة التي بواسطتها كانت الأشياء على ما هي عليه، هناك نعمة أخرى خاصة بالمسيحيين هي نعمة يسوع المسيح. وهي بالغة الأهمية عندهم لدرجة أنهم يحتفظون لها وحدها باسم النعمة. وليست تلك هي النعمة التي هي الطبيعة ولكنها النعمة التي تُنقذ الطبيعة وتخلصها. ولو أن بيلاجيوس كان قد سلم بذلك، فما كان لشيء أن يمنعه من تعظيم النعمة التي أظهرت الطبيعة إلى الوجود، إلى جانب الاعتراف بأنها نعمة حقا، لكنها ليست النعمة الكبرى.¹

والإتهامات المتضمنة في رسالتي جوليانوس، اللتين قدمتا الفقه الأوغسطيني على أنه فقه مانوي مُقنَّع، دفعت أوغسطين للتمييز بين الموقف المانوي والبدعة البلاجيوسية، لإبراز الموقف الأرثوذكسي بشكل أوضح فيبين أن: البلاجيوسي ينكر الخطيئة الأولى، وآراؤه مدانة في (الشرائع 1-3) المعتمدة في مجمع قرطاجنة. البلاجيوسي ينكر ضرورة الهداية، ويقول بجرية الاختيار في سعيه نحو الكمال (الشرائع 4-6). البلاجيوسي ينكر أهمية طلب الهداية، من أجل بلوغ القداسة والكمال النسيين في هذه الدنيا (الشرائع 7-9)². وقد ناضل أوغسطين ضد بيلاجيوس وأتباعه الذين ينادون بصلاح الطبيعة البشرية، وعدم ضرورة النعمة للخلاص، لأنه لا يزال يحتفظ بذكريات مريرة وأليمة عن صباه وشبابه وجهاده القاسي مع شهواته، لذلك قاوم ورفض كلية تعاليم بيلاجيوس. فقد جرب واختبر هو شخصيا فساد الطبيعة البشرية وعمل النعمة في تغيير حياته للخلاص، وذلك ما أكدته تيودور مالطي.³

¹ إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط مرجع سابق، ص 432.

² أوتو فرميلينغر، قرارات مجمع إفريقية سنة 418م المتعلقة بالغفران والمحبة، كما جاء بما أوغسطين ليقدّمها لبونيفاس أسقف روما، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته"، ج1، مرجع سابق، ص 304.

³ القمص تيودور مالطي، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي، مرجع سابق، ص 272.

فالنظام البيلاجي الذي يرفض توارث الخطية يُقابل النظام الأوغسطيني، فأوغسطين يُعتبر مطور فكرة الخطية الأصلية حسب الإيمان الكاثوليكي، فهو الذي حولها من مجرد فكرة إلى نظام له أصوله. وحسب النظام الأوغسطيني أخطأ كل البشر بمعصية آدم ونالهم كل ما نشأ عن تلك المعصية من الويل، وفسدوا في الطبيعة والأفعال، حتى الأطفال عند أوغسطين يميلون إلى الشر وشرهم البكاء، وهم لا يقدرّون على ما هو أكثر شراً من البكاء ولو استطاعوا لما ترددوا. بينما يقول البيلاجي إن معصية آدم أضرت به وحده، لا بنسله. وكل إنسان يولد بطبيعة أخلاقية في نفس الحالة التي تُخلق عليها آدم، فلا وجود للخطية الأصلية.

ويذهب ماتيس لامبريغنتس إلى أن النظام الأوغسطيني يتوافق تماماً مع التجربة، ويقول أن معصية آدم نتج عنها فقدان الإنسان للإرادة، وأصبح مُسيراً في كل شيء فاقد للإرادة فلا يملك حرية اختيار الخير، فهو في حالة فساد وتحت تسلط الخطية، وعاجزاً عن أن يعمل ما يُرضي الله. غير أنه لا يزال حراً ومسئولاً. وكان القديس أوغسطين يعظ ويقول أنه ليس بمقدور الناس أن يُغيروا أساليبهم الخاطئة ما لم تساعدهم عناية الله. وكان يؤمن بأن الله يختار بعض الأفراد فقط لتلقي عنايته. وعلى العكس تماماً يقول البيلاجي إن الإنسان ذو إرادة حرة مطلقة، ويُقدر من تلقاء نفسه أن يريد وأن يعمل الخير أو الشر. فصلاح الإنسان وشره باعتبار طبيعته وأفعاله يتوقفان عليه تماماً. كما تعلقت ردود أوغسطين على البلاجوسيين، في مسائل مثل نكران الرحمة الإلهية، نكران عقيدة الخطيئة الأولى، ونكران أحادية المسيح.¹

وقد عرف فكر أوغسطين تطوراً وتغيراً مع مرور الزمن، وفقدت تلك الحماسة التي عُرفت عنه في البداية. [فقد انتقل من الاعتقاد في إمكانية بلوغ المسيحيين درجة الكمال في هذه الدنيا إلى الشك في هذه إمكانية. ففي سنة 404م كان يظن أن المرء قادر على السيطرة على أهوائه في حياته، لكن بعد عشر سنوات صار أوغسطين مقتنعاً أن المرء لن يستطيع أبداً فرض انتصار العقل على جسده. ويعزو الكاتب بيتر براون هذا التغيير إلى ما وقع لعقيدة أوغسطين من شحذ بفضل صراعه ضد المانويين والبلاجوسيين. فقد واجه جبرية المانوية بالإرادة الإنسانية التي هي في اعتقاده حُرّة في اختيار الخير كما واجه تفاعل البلاجوسيين بالإرادة الإنسانية الخيرة، بالقول أن هذه الإرادة

¹. ماتيس لامبريغنتس، أوغسطين الميوني الإفريقي في نظر الإيطالي جوليان ديكلان، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيا وعالميته"، ج1، مرجع سابق، ص 113.

مقيدة بالشهوة وارتكاب السيئات حتى بعد التعميد. فهذا التبدل في الموقف يرجع إلى اكتشاف أوغسطين لرسائل بولس، ولاسيما رسالة إلى الروم التي اعتمدها في عمله الدعوي في بداية حياته الكنسية، وفي كتابه (عن حرية الاختيار) رد على المانويين أن الله قد أنعم على الإنسان بالإرادة الحرة، وأن الله غير مسؤول إذا أخطأ البشر في استعمال هذه النعمة. إن إرادتنا لن تكون إلا إذا كانت لنا القدرة عليها. وعليه فنحن وليس الله هم المسؤولون عن أفعالنا المنكرة. ويؤكد أوغسطين أن الشخص حينما يختار فعل الشر، فليس ذلك لأن له روحين متصارعتين وإنما لأنه اختار هذا الفعل إما بالإقدام أو بالامتناع المقصود. ويُلح على أن السيئة ليست بفعل القدر، ولا الصدفة ولا الشيطان، وإنما بفعل الإرادة الحرة التي اختار بها المرء الإقدام على فعل المنكر. ومع ذلك نجد أوغسطين حريصاً على ألا يَحْصُر السيئة في الفعل المادي، سواء بالإقدام أو الامتناع. وأن الفعل المادي كالصوم مثلاً ليس كافياً للحكم على الخير والشر، إذ إن نفس الأفعال قد تكون خيراً أو شراً بحسب نية أصحابها. وفي مراحل حياته المتأخرة وفي محاربه للبلاجوسيين كان أوغسطين يواجه أناساً قد أثبتوا ما أثبتته هو نفسه: "لقد أنعم الله على البشر بالإرادة الحرة، وهم مسؤولون عن أفعالهم شخصياً". وكان البلاجوسيون يعتبرون أن النعمة التي أنعم الله بها على الناس غير زائلة أمام الشر ومغريات الحياة، معتقدين أن الإنسان قادر على الاختيار وأن حريته لا تزول أبداً. لقد هاجم أوغسطين هذا الموقف، ولكنه لم ينف أن الإرادة الحرة هي نعمة من الله بل أكدها. وأضاف أن هذه الإرادة حتى بالنسبة لمن تلقى التعميد، تبقى ضعيفة بفعل آثار الخطيئة الأولى الناتجة عن الشهوات. فبقاء هذه الشهوات يوجه الإرادة نحو المكروه حتى إذا ما أقدم المرء على الاختيار الحر انحرفت به إرادته إلى فعل الشر. ولو أصر الناس على فعل الخير، لن يكون ذلك بفعل إرادتهم المحضة وإنما بالاتفاق مع نعمة الحرص التي وهبها الله للإنسان. إننا نلمس هنا استعمال جديد لعبارة (حب الشهوات). لقد ظهرت هذه العبارة عند أوغسطين في كتاباته الأولى، بما في ذلك الموجهة منها ضد المانويين، لكنها ارتبطت فيها باضطرابات الأحاسيس فقط، ولم تعد تحمل هذا المعنى الدال على نزوع الإرادة نحو حب الذات وبالتالي الشر، إلا بعد ظهور الجدل البلاجوسي. وهذه هي الفترة فقط التي ربط فيها أوغسطين بصورة مستمرة بين اضطراب الرغبة والخطيئة الأولى. ففي سنة 412م ميز أوغسطين في البداية بين حب الشهوات والخطيئة الأولى، وأكد أنها ملازمة للأطفال. ثم حوالي سنة 415م أكد أن حب الشهوات هذا موجود

حتى عند الأطفال الذين تلقوا التعميد. وكان أوغسطين أن الأطفال الذين لم يبلغوا سن التمييز كان لديهم حب الشهوات فهم يتعلمون بالمحاكاة، ما جعلهم غير قادرين على اختيار ما هو خير. وإنه لمن الصعوبة بمكان أن نلمس مثل هذه المواقف صلة بكتابات أوغسطين ضد المانويين. وفي الوقت الذي كان أوغسطين يهاجم فيه الدوناتيين بشدة، لم يكتب بصورة مباشرة حول حرية الاختيار أو حب الشهوات، ولا تظهر هذه العبارات بشيء من الانتظام في كتاباته المتصلة بهذه الفترة. ومع ذلك فإن الأحداث والكتابات التي عرفتها هذه الفترة، فيها إشارات مهمة في تفسير ذلك التغير الموجود بين أوغسطين كقائل بالإرادة الحرة، إلى أوغسطين كقائل بسلطان الشهوات¹. ففكر أوغسطين ونظريته تطورت خلال فصول تجربته الشخصية.

الفرع الرابع: آثار ودروس التعامل مع المخالفين.

لقد كان لتعامل أوغسطين مع المخالفين وردوده عليهم ومحاربتهم لهم آثار ودروس وتغير في حياة وفكر أوغسطين. والسبب الأساسي في هذا التغير هو تجربة أوغسطين مع الكنيسة الإفريقية والحركة الدوناتية. لقد كان قدومه إلى مدينة هييون فرصة له للاحتكاك الفعلي بالعميقة الدوناتية. وكانت الأفكار المتصلة بالذنب والخلع لدى المسيحيين الكاثوليك مختلفة عنها لدى الدوناتيين. وكورثة لفكر سيريان، كان الدوناتيون متشبثون بفكرة عصمة الجماعات الدينية، على الأقل فيما تعلق بالمسائل المتصلة بالكنيسة. فمتى ارتكبت سيئة في الكنيسة هرعوا إلى فضحها وطرد مرتكبيها، ولم يترك لهم فهمهم الحرفي لتعاليم الإنجيل ومقارنتهم السيئة بعدوى المرض أي خيار آخر غير ذلك. أما الكاثوليك فكانوا يترثون في طرد المذنبين من الكنيسة. لقد ادعى الدوناتيون أنهم ورثة سيريان عندما كانوا يُشيدون بقيمة التعميد داخل كنيستهم معتبرين التعميد الذي كان يتم على يد الكاثوليك زائفاً يقوم به خونة. وربما كان الدوناتيون يعتبرون إعادة التعميد وقاية ضد إخفاق التعميد الأول في تخليص المذنب من ذنب المواصلة في ارتكاب الذنب. لقد احترم أوغسطين قُدسية هذه الشعيرة كما كان الدوناتيون يؤدونها. وقد كان يرفض أحيانا إعادة التعميد التي كان الدوناتيون يعتمدونها، لكن لم يفعل ذلك بصفة دائمة ولم يذم سلطان التعميد. لكن رفضه لإعادة التعميد هنا وفي الجدل البلاجيوسي إنما قام على المنطق الذي كان يعتمد عليه. فبالنسبة

¹. مورين أتيلي، الدّين على أوغسطين تجاه الدوناتيين، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول للفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين "أوغسطينوس، إفريقيته وعالميته"، ج1، مرجع سابق، ص 172.175.

إليه حتى وإن كان التعميد ضروريا، إلا أنه لم يكن كافيا في التخلص من الذنب. لقد اعتبر أوغسطين في الجدل الدوناتي أن الصفاء الأصلي غير كاف، واعتبر كذلك في الجدل البلاجيوسي أن الصفاء بالتعميد قد لا يكون هو الآخر كافيا¹. وقد تعلم أوغسطين ثلاث دروس في صراعه مع الفرق المسيحية المخالفة، غيرت رؤيته إلى مسألة حرية والاختيار²:

. الدرس الأول، وهو درس اجتماعي ديني، فقد أدرك أوغسطين أن التمييز بين الدوناتيين والكاثوليك كان أمرا أصعب مما تصور. فكون المرء دوناتيا أو كاثوليكيا لم يكن مجرد مسألة متعلقة بالمكان الذي ترعرع فيه، أو بمدى قربه من هذه الكنيسة أو تلك، أو بالكيفية التي يرى بها الحقيقة والكنيسة التي تمثل هذه الحقيقة في رأيه. لقد كانت هناك ضغوط عائلية واجتماعية تحتم على المرء البقاء في كنيسة ما، أو الانتقال إلى كنيسة أخرى. وكان الملاك والقائمون على العمال يؤسسون لتقاليد المجموعة التي كان يأتيهم منها الضغط، وغالبا ما امتد هذا الضغط إلى العمال أنفسهم. فبالنسبة إلى عامة الناس، لم تكن معرفة الحقيقة كافية إذا كان الأقارب والعائلات يمارسون ضغطا على كل من أراد تغيير انتمائه. وعليه فإن الإرادة لم تكن حرة وإنما مقيدة بالقيود الاجتماعية.

. الدرس الثاني وهو عقائدي، فأسلوب الإقناع لم يكن مجديا في كل الأحوال. فقد اعتمد أوغسطين في بداية حياته الأسقفية على العقل تارة وعلى العاطفة تارة أخرى في مخاطبة للدوناتيين. كما حاول استعمال الشعارات السياسية في شكل تراتيل، وحاول كسب ودهم عن طريق كتابه (في المبادئ الأولى)، وكتب عدة رسائل إلى دوناتيين بما فيهم أساقفتهم، وحضر الكثير من المناقشات التي انتصر فيها، إلا أن الدوناتيين ظلوا على عهدهم. ولم يُحقق أوغسطين نتائج تُذكر في هذا المجال. فبالنسبة إليه لم تكن الإرادة حرة ولكن مقيدة روحيا. فقبل بمساعدة الدولة للقضاء على الانشقاق، لأنه يعتبر استمرار خصومه في الخطأ بمثابة الحجّة الدامغة على تسلط الشر على العقل والخيال.

. الدرس الثالث وهو درس عملي، فقد أدرك أوغسطين فشل الطرق العاطفية والمنطقية والبلاغية في رد المخطئ، وقد يستدعي الأمر طريقة أخرى قائمة على الترغيب والترهيب. فإذا كان الأمر

¹. المرجع السابق، ص 176-178.

². المرجع نفسه، ص 180.

كذلك، قد يستخلص المرء أن فعل الإرادة كان يحمل معنى أكبر مما كان يتصوره أوغسطين في البداية. فالقول أن المرء لا يتبع دائما الحقيقة، كان متفقا مع ما جاء به أوغسطين في دراسته للرومان. ومع أن استعمال القوة لا يوجد له أثر في العهد الجديد إلا في إنجيل لوقا. فقد عمل أوغسطين بتلك النصيحة، وتعاون مع السلطة المدنية في حملة ضد الدوناتيين. هذا ويبرز تأييد أوغسطين لهذه الحملة، أن القضية الدوناتية قد طورت فكرته بخصوص حرية الإرادة، منذ تلك الفترة التي كان المانويون فيها خصومه، فقد ولى ذلك الحماس الفياض الذي كان لديه أيام شبابه، حتى كان يظن أن الإرادة الحرة إنما تتبع ما يُمليه عليها العقل على أنه حق. لقد أصبح أوغسطين بعد تجربته مع الدوناتيين يُدرك أنهم عرفوا الحقيقة، لكنهم رفضوا المنطق الذي تقوم عليه. وصار مقتنعا أن الإرادة حتى وإن كانت مقيدة بالذنب، يمكن تغييرها.

وقد تأثر أوغسطين بعالمين في اللاهوت فيما يخص التعامل المخالفين ومع النتائج التي تؤدي إليها إرادة ضعيفة. [تعلم أوغسطين من تيكونيوس كيف يُبرر وجود الشر داخل الكنيسة، وتعلم من بارمينيان كيف يتعامل مع هذا الشر. لقد كان تيكونيوس وما قاله في (liber Regularum) سندا في تفسير الإنجيل، وفي نفس الوقت مقالا حول الكنيسة، وفيه تركيز على فهم الشر داخل الكنيسة. ومن خلال تناوله للنبوءة وجد تيكونيوس أن الإنجيل نفسه يُبين أنه لا بد وأن يكون هناك شر داخل الكنيسة. وقد اعتمد أوغسطين هذا الكتاب، ولخصه ليُفيد به رجال كنيسته. لكنه تعمّد تأويله على طريقتة الخاصة حتى يتماشى وما كان يُريده هو، فغيّر برنامجه من دراسة لرموز الإنجيل إلى برنامج مجازي. لقد سمح كتاب تيكونيوس لأوغسطين اعتماد طريقة تفسيرية للإنجيل تسمح بدحض حرفية المانويين ورمزية الدوناتيين. وبالنسبة إلى الحالة الثانية، سمح له منهج تيكونيوس بتبرير التقليد الكاثوليكي في تأويل الأمثال الرمزية المتصلة بالتمييز بين الخير والشر. إن الأشرار لا يجب إخراجهم من الملة في هذه الدنيا، وإنما في يوم القيامة. وإن الانشقاق وما نتج عنه من اتهام متبادل بالخيانة بين الفرقاء (الدوناتيين والكاثوليكين) قد أدى بكل فريق إلى رفض الوسامة التي تتم على يد الفريق الآخر. وتمثلت عبقرية بارمينيان في استعمال الاعتقاد الذي كان سائدا لدى الدوناتيين الذين كانوا آنذاك يعتبرون أن جميع الطقوس التي كانت تقام في الكنيسة الكاثوليكية باطلة. وعليه فإذا كانت هذه الأفعال باطلة، فإن المرسمين يُعتبرون أشخاصا لم يتلقوا لا تعميدا ولا رسامة، ولا خضعوا بالتالي إلى حرمة إعادة الوسامة. وقد اعتبر الذنب الذي

ارتكبه وهم كاثوليك على أساس أنه ذنب وقع قبل التعميد ومتصل بفرقة منشقة. حتى وإن اعتبر الكاثوليك مثل هذه الممارسة غير منطقية، إلا أنهم وجدوا من جهتهم طريقة للقيام بمثلها. ففي الحين الذي كانوا من المفروض ألا يمنحوا في كنيستهم مناصب لرجال أتهموا في السابق بالبدعة، أوكلوها إلى زعماء دوناتيين بعد أن تخلوا عن مذهبهم وأعلنوا توبتهم، وأعادوا أتباعهم إلى حُضن الكنيسة الكاثوليكية. لقد عُين هذا النوع من رجال الكنيسة على رأس الجماعات التي كان أفرادها من المذنبين في السابق، البعض منهم أعلنوا توبة نصوحة والبعض الآخر توبة صورية. وإذا استطاع أصحاب التوبة الصورية أن ينتفعوا من عودتهم إلى الكنيسة، فإنما تحقق لهم ذلك مع الوقت بفضل ممارسة شعائر المسيحية الحقة في الكنيسة الحقة فهي كنيسة البر. هذا ولم يكن تعميدهم الأصلي ولا فعل عودتهم إلى الكنيسة الكاثوليكية قد حدد لهم وقتا معينا من الزمن للقيام بإصلاح ما بأنفسهم. لقد أُريد لهذا الإصلاح أن يتم مع الزمن من خلال إعادة تشكيل الإرادة، حتى لا يكون نتيجة لفعل مفرد للإرادة الحرة، وإنما امتثالا لتدريجا لتعاليم المسيح. لقد تعلم أوغسطين من الأساقفة الدوناتيين ممارسات كانت تتماشى وعقيدته. فإذا اتفق أوغسطين مع تيكونيوس في أن السيئة كانت جزءا لا يتجزأ من الكنيسة في هذه الدنيا، واعتبر أن أمر المذنب مرجئ إلى الله يوم القيامة، فقد وجد في ذلك ربما وسيلة لتجاوز فكرة عصمة الكنيسة عند سيرريان، ليُركز على ما جاء به هذا الأخير بخصوص المحبة والوحدة، وذلك حتى يسمح لمذنبين بتبوء مناصب في الكنيسة. هكذا نرى كيف أن تعامل أوغسطين مع المسيحية في شمال إفريقيا، قد شكل منعطفا مهما في تطوره الفكري. لقد تحول من داعية لحرية الاختيار في كتاباته ضد المانويين، إلى قائل بالحاجة إلى تشكيل وتهذيب تدريجين داخل الكنيسة. وهو موقف لا يختلف عن موقفه ضد البلاجيوسيين¹.

وفي مدينة الله يُعبر أوغسطين عن فكرة استخدام القوة ضد المخالفين، وهو لا يقول صراحة أنه يجب استخدام القوة، وإنما يقول أن هذا الوضع يحتاج لذلك، ويرى أن التجارب أثبتت أن الإقناع صعب المنال، وهو يرى أن ثمار الإرهاب واستخدام القوة كثيرة، لأن الإنسان مخلوق شرير، ورغم أنه لا يجب أن يكون الإنسان شريرا لكن هذا حاله وهذه طبيعته. ويرى أنه لا يجب إرهاب الآخر، لكن هذه هي طبيعة الآخر، وإن لم تُرعبهم الكنيسة فهم سوف يُرعبونها. وهو يجد في واقعه خير دليل، فالدولة أرهبت الكنيسة قبل أن يتعقل ملوك الأرض، وها هم الدوناتست في

¹. المرجع السابق، ص 183.180.

أفريقية يرهبون المسيحيين في عصره. إلا أن هذا الموقف جاء بعد عقد اجتماع موسع سنة 411م، شارك فيه أساقفة الكنيسة الجامعة وأساقفة الدوناتيين. ولما انتهى النقاش بخسارة الدوناتيين، أمرهم القيصر بالعودة إلى أحضان الكنيسة تحت طائلة عقوبة التهجير. التزمت الغالبية المطلقة بهذا القرار، وبدأ بعد ذلك اضطهاد المتطرفين من طرف السلطات، والعنف الدموي من طرف عصابات الدوناتيين. إلا أن الطائفة الدوناتية انقسمت وتمزقت بعد تحررها من ضرورة العودة إلى الكنيسة، وانتهى وجودها بعد الغزو الوندالي.¹

وانطلاقاً من تأييد أوغسطين لاستعمال القوة ضد المخالفين، وإرغامهم على الأخذ بما تقره الكنيسة الكاثوليكية، يُعتبر القائل بفرض العقيدة بالقوة، وفكر التنصير الإجمالي. ويظهر فكر أوغسطين عن الإكراه الديني في كتاباته ضد الدوناتيين، الذين يتهمون الكنيسة بالاستعانة بالدولة لإكراههم على الانضمام إلى الكنيسة، وأنها استخدمت العنف ضدهم. ورد أوغسطين نيابة عن الكنيسة بما ورد في الإنجيل فقال: "اذبحوهم قدامي" (لوقا 27/19) أو "الزموهم بالدخول" (لوقا 23/14). فوصايا القتل والإكراه على الدين كانت في شكل أمثال مشفرة، فلما قويت شوكة النصرانية، جاء زمن تحقق النبوءة التي يستدل بها أوغسطين، فالنبوءة ذكرت أن الأمم ترتج، والشعوب تُفكر في الباطل (مزمور 1/2). وأثناء حياة المسيح، الملوك ورؤساء السنهدرين اليهود يتآمرون على المسيح (مزمور 2/2) وبعد مرور المحنة يرجع الملوك إلى رشدهم (فالآن يا أيها الملوك تعقلوا. تأدبوا يا قضاة الأرض) (مزمور 10/2) وعندما يرجع الملوك إلى رشدهم ويعتقدون المسيحية، تتحقق الجزئية الأخيرة من النبوءة، فتحمل الكنيسة السيف مستعينة بالدولة لتقهر الشعوب، من أجل أن تسوقهم إلى طريق الحق (تحطمهم بقضيب من حديد. مثل إناء خزف تكسرهم) (مزمور 9/2).

والإكراه الديني مرتبط ارتباط وثيق بما يُعرف بنظرية الحرب العادلة عند أوغسطين، والتي أعتُمدت لتبرير الحرب الصليبية². فأوغسطين يرى أن استخدام العنف مبرر في عدة حالات، وهي عند تنفيذ أوامر الرب، أو إذا اقتضاه العقد الاجتماعي، ويجب أن يكون الهدف من استخدام العنف المحبة. وهو يعتبر أن الذين شنوا الحرب طاعة لله يُمثلون الجانب المؤمن للشعب، لذلك لا

¹. ينظر: يان دوبراتشينسكي، أوربا والمسيحية" الألفية الأولى"، مرجع سابق، ص 104.

². زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه، مرجع سابق، ص 68.

يمكن أن يقال أنهم ناقضوا وصية لا تقتل. ويقول إنه لم يُجرم أحد إبراهيم في شروعه بقتل ابنه بل يُمدح في ذلك لأنه أطاع الله. كما أن المحبة هي الغاية في نظرية الحرب العادلة عند أوغسطين، وكذلك عند الإكراه على الدين، يجب أن تكون المحبة هي الدافع. فالكنيسة عندما تجبر الناس على الدين، فإنها تفعل ذلك لهدف سامي وهو ضمان خلاصهم ودخولهم الملكوت، فالغاية إذن هي محبة الأشرار، وليس مجرد رغبة في قهرهم. فحول هذه النصوص بني أوغسطين فكرة الحرب العادلة فالحرب تكون أخلاقية وواجبة متى توفرت شروطا ثلاثة: وأولها أن تكون الحرب لغاية شريفة، كتخليص الناس من الخطية الأصلية وذلك بتنصيرهم بالقوة. وأن تكون تحت قيادة شرعية كالدولة أو الكنيسة، وثالثا أن يكون الحب هو الدافع الوحيد.¹

ويري أوغسطين في مدينة الله أن الرغبة في نوال الآخرين للخلاص، هو عين الحب حتى إن تم بقوة السلاح، بينما الشر هو ترك الناس في ضلالهم. فهو يقول أن الأشرار يضطهدون الآخرين لأسباب شريرة، بينما الكنيسة تضطهد الآخرين بروح المحبة من أجل تقويمهم، ومن أجل رُجوعهم عن الشر. ويعتبر أن الكنيسة تضطهد الآخرين وتقبض عليهم حتى تخور قوتهم الفكرية الباطلة، فيتفكرون في الحق ويتقدمون فيه، لكنهم يقابلون جميلها بشرهم، إذ هي تسعى إلى مصلحتهم وضمن حياتهم الأبدية. وفي رسالة "تقويم الدوناتست" يُعلن أوغسطين تفضيل المؤمنين عن قناعة، لكنه يري أن القناعة لا تؤدي إلى قبول الإيمان دائما، يقول أوغسطين: "لا أحد ينكر أن هداية الناس بالتعاليم الربانية، أفضل من هداهم عن طريق الخوف والألم، والطريقة الأولى تُخرج أناسا أفضل إيمانا. لكن أفضلية الإيمان عن طريقة الأولى لا يعني أن نتجاهل الذين لا يقتنعون، وقد أثبتت التجارب أن أناسا أكثر استفادوا من الإرهاب، ودخلوا في الإيمان هربا من الألم، وفيما بعد نؤثر عليهم بالتعاليم الصحيحة. ولا نقاش أن الذين تم هداهم بالمحبة أفضل، ولكن الذين استقاموا عن طريق الرعب أكثر". وأوغسطين لا يرى ثمة مشكلة في إيمان المكره، فالأم الحنوننة دائما تفرح بعودة الابن الضال إلى حضنها، حتى إذا كانت عودته بسبب القوانين المرهبة والنافعة، والراعي الصالح يستعيد الخراف الضالة بالسوط إذا قاومت، ويقبلها مع الخراف الأخرى، ذلك لأنه الملك وطريقه خير، والإجبار على الخير خير. عاش أوغسطين في فترة كانت الكنيسة تعيش في صراع مع الذات، حيث كثرت الهرطقات، ووصلت إلى حد التعامل بالعنف ضد المخالف.

¹. أوغسطين، مدينة الله مج 1، مصدر سابق، ص 41.

ووجدت نفسها فجأة مضطرة إلى التعامل مع المدينة الأرضية (أي الدولة). وقد برر أوغسطين تعامل الكنيسة مع المدينة الأرضية في انتظار تحولها إلى مدينتها السماوية.

وقال أوغسطين بجمية التعامل مع الأشرار، فقد كان المسيحيون ينتظرون عودة المسيح في أي لحظة، ففي إنجيل متى أخبرهم يسوع أنه سوف يعود قريبا وقبل رحيل الجيل الأول من أتباعه: (الحق أقول لكم إن من القيام هاهنا قوما لا يدوقون الموت حتى يروا ابن الإنسان آتيا في ملكوته: إنجيل متى 28/16). إنه الوعد بإنقاذهم من الاضطهاد ونقلهم إلى الملكوت، فاعتبر المسيحيون أنفسهم أنهم يعيشون في مدينة السماء، ولا داعي للتعامل مع المدينة الأرضية الشريرة، ولكن يسوع لم يعد، وانتهي عصر الاضطهاد، وصارت المسيحية دين الدولة، ووجدت الكنيسة نفسها أمام الأمر الواقع، وأصبح الارتباط وثيقا بين الدولة والكنيسة. ومن أساسيات الدولة احتكار استخدام القوة، وهنا يأتي دور القديس أوغسطين الذي قال بجمية تعامل القديسين مع الأشرار وضرورة وجود الدولة، التي يجب أن تستخدمها الكنيسة في إصلاح الأشرار وتحويلهم إلى قديسين، باستخدام القوة وسلطة الدولة.

وإكراه المخالفين للإيمان بعقيدته الكاثوليكية، الذي يكون أوغسطين قد شارك فيه، وكذلك فعلت الكنيسة الكاثوليكية في محاكم التفتيش، هو سلوك مخالفة للحرية الدينية ومخالف للتوحيد في الألوهية. فالتوحيد الصحيح لا محالة يضمن الحرية في الاختيار. وهو ما أشار إليه عبد الوهاب المسيري حين قال: "إن الإله المتجاوز تماما للمادة يضمن حرية الإنسان. ويضمن النسق المفتوح إلى ما لا نهاية (...). بينما إن حلَّ الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا، سواء بالتجسد المسيحي أو غيره من صيغ وحدة الوجود) هنا تبدأ عملية التشيؤ الغيبي"¹. وهو ما حدث للكنيسة، التي أرغمت المخالفين للقبول بمعتقداتها، بعد أن اتجه التقليد الكنسي إلى تحسيس العقائد المسيحية، كقولهم بإتحاد الناسوت باللاهوت في المسيح. وجعل الدينونة مهمة المسيح. وربط الغيبيات بما فيها الحياة الأبدية بالأشياء الدنيوية. وكل ذلك أدى في النهاية إلى ترك المسيحية وتقاليد الكنيسة وعقائدها، وظهور الإلحاد واللاذينية أو اللادارية.

¹ . عبد الوهاب المسيري، في تعليق له على كتاب منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 280.

المبحث الرابع: القيم والأخلاق عند أوغسطين والواقع الغربي.

ميز أوغسطين بين التقدم الدنيوي المادي والتقدم الروحي، الذي هو عنده التقدم الحق، ويعني به التقدم ونمو مدينة الله. وما منجزات البشر المادية على الأرض إلا أدوات ووسائل دنيوية يُحقق بها الله مدينته الخالدة. فأوغسطين لم يقلل من شأن منجزات البشر المادية الحضارية، ولم ينكر كل قيمة لها، وإنما اكتفى بجعلها ذات قيمة ثانوية بالقياس للنمو والتقدم الروحي، لأن مآل هذا السعي هو البؤس. فمنجزات البشر وهي من الأشياء الطيبة وهي بلا شك نَعَم من عند الله. ولكن عندما تُهمل الخيرات الأفضل، خيرات المدينة السماوية، وعندما نسعى لهذه الخيرات الدنيا دون الإيمان بالخيرات الأخرى، فإننا نُهوي في البؤس.¹

ويُخضع أوغسطين الحياة الاجتماعية والنشاطات العملية بشتى نواحيها ومتطلباتها، لممارسة التأمل. فالتأمل عنده هو القيمة وفي القمة. وعلى المستوى المنخفض يأتي العمل والحياة الاجتماعية. وهذه الثنائية قائمة بدورها على أخرى، هي التفرقة بين الحكمة والعلم. فالتأمل يؤوب إلى الأولى (أي الحكمة)، والعمل هو مما يرجع إلى العلم.² والمرء لا يجي بالعمل والكد فقط، بل يجي بالسكون أيضا. إنه لا يجي عندما يكون يقظا فحسب، بل عندما يستريح أيضا. فالأخلاق لا ترتبط بمظاهر حياتية معينة، بل تشمل الحياة كلها. فما الأفكار وأحلام اليقظة، والهواجس الداخلية والأحلام، سوى عناصر تُبرز خُلق الإنسان وتنميه على حد تعبير جورج منزيدي.³

ويدعو أوغسطين للتوازن بين الدين والدنيا والمادي والإلهي، ففي الكتاب التاسع عشر من مدينة الله، يقوم بالربط بين المدينة الأرضية ومدينة الله السماوية، ويناقش الحياة البشرية وكيف يمكن تحقيق السعادة، ويؤكد على أن ذلك لا يتحقق إلا بالفضائل. وفي هذا الكتاب يُعلي أوغسطين من شأن الطبيعة وجودتها. ويؤكد على أن رغبة البشرية في السلام أقوى من كل شر، وأنه يُرافق الشر باستمرار رغبة في الخير. ويبين أن الخير الذي في المدينة الأرضية يخدم المدينة السماوية. وبذلك يُعتبر أوغسطين صاحب نظرة واقعية إلهية للوجود.

¹. أوغسطين، مدينة الله، مج3، مصدر سابق، ص102،103،112،113،166.

². علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 239.

³. جورج منزيدي، الأخلاق المسيحية، ت الأب ميشال نجم، ص 52.

المطلب الأول: أوغسطين والمبدأ الأخلاقي.

أكد أوغسطين على الجانب الأخلاقي عند الفرد، وعلى أهميته بالنسبة للأمم، فغياب الأخلاق وانتشار الفساد والرذائل هو السبب في سقوط الأمم، وهو ما حدث للإمبراطورية الرومانية. وهذا ما يشير إليه أوغسطين في كتابه الثاني من الجزء الأول لمدينة الله. مفندا بذلك إدعاء الوثنيين الرومان بأن سقوط روما كان بسبب ترك الآلهة الرومانية القديمة، وجعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية.

وإذا كان علم الأخلاق يدرس السلوك والفعل الإنساني، الصادر عن الإنسان بالاختيار الحر مع الوعي به والمعرفة، وهذا يتضمن النية والقدرة والمعرفة¹. فإننا نجد أن أوغسطين يعتبر أن الإنسان حيوان عاقل. ولا ينطلق من ماهية الإنسان، ولا من العقل، بل يُلح على وجود الإنسان، وعلى شخصيته العيانية، التي هي كما يُشدد بعده فلاسفة القلق والاعتماد أمثال هيدغر، تشعر بالقلق إزاء مستقبلها، إزاء نقصها وإزاء مصيرها، فالقلب يشعر بهذا القلق. ويعود أوغسطين إلى العياني، وإلى الوجود المتحقق والفعلي، ويبحث عن الماهو للإنسان. فيحلل الشخصية البشرية، ليجد أن ما يبحث عنه كل إنسان هو السعادة. ولذلك فإن مشكلة السعادة هي أولى المشاكل. ومن جهة أخرى، يستطيع الإنسان أن يتجاوز ماضيه وأن يتخلى على أنه القديمة. وقد كان أوغسطين في الخطيئة لكنه كان يأمل، وكان في هوة ولكن نظره ما انفك يرنو للأعلى، ثم أعاد بناء نفسه حسب إمكانية جديدة، وحسب معنى جديد اختاره بنفسه لنفسه.²

وقد ركز أوغسطين على الأخلاقيات وذلك لأن هدف فلسفته هو بلوغ السعادة، [وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان. لذلك تحتل الأخلاقيات مكانة كبيرة وهامة في فكره الفلسفي. وأفكار أوغسطين في السلوك الإنساني تعتمد على نصوص لاهوتية من القانون الإلهي الموحى به. كذلك تعتمد على الأوامر والتقارير الدينية مثل إفعال ولا تفعل، وتعتمد على اللطف الإلهي الذي يُمكن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله، وتعتمد فوق كل ذلك مفهوم الحب في العهد الجديد. فالإنسان صنيعة الله وهو يتمتع بالسعادة عند رؤية الله، في هذه الرؤية وفي ضل ذلك

¹. محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجبل، بيروت، ط1، 1990، ص 18.

². ينظر: علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 260259.

الوجد يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة بإتحاده بالله وعشقه له. ويُميز أوغسطين بين نوعين من الطبيعة لهما مستويان: أحدهما علوي والآخر سفلي، وهما يرتبطان بالأخلاقيات والنزوات والأهواء في نزعة طبيعية توجهنا إلى أعلى نحو الأخلاقيات، وأخرى طبيعية أيضا توجهنا إلى أسفل نحو الأهواء. وعلى هذا فإن أوغسطين يؤكد على ثنائية أو ازدواجية الطبيعة البشرية، ما بين طبيعة أعلى وأخرى سفلى، وهما الأخلاقيات والأهواء. وكل من المستويين العلوي والسفلي متصارعان ومتصادمان داخل الإنسان. والإنسان له حرية الاختيار وقوة الإرادة ليوجه نفسه ويختار طريقه إما متبعا أخلاقياته ومتجها لأعلى، أو منقادا لأهوائه ومتجها لأسفل. وهنا يؤكد أوغسطين من خلال هذا المفهوم على الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار¹.

ويشير والترستيس في كتابه (الدين والعقل الحديث) إلى تأكيد سفر التكوين (في الإصحاح الأول) على فكرة الخلق من عدم. وأكدت التفسيرات في العصر الوسيط على أن هذا العالم لم يُخلق عبثا بل له غرض، بل كل شيء في الوجود من أبسطه إلى أعقده، خُلق لغرض حتى وإن كان يبدو غير مفيد، بل ومضر أيضا. فبما أنه عالم غائي لم يخلق صدفة أو عبثا، فهو بالضرورة يحمل دلالة أخلاقية. وقد سادة العصر الوسيط فكرة أن العالم نظام أخلاقي. وهذه النظرة الدينية للعالم، من معانيها أننا نعيش في عالم يُعبر الخير والشر اهتماما، أي يُعطي للأشياء قيمة بالمعنى الأخلاقي للقيمة. وعموما غرضية العالم تستلزم أخلاقيته أيضا².

والفضيلة عند أوغسطين هي تلك اللذة، أو ذلك الخير، للنفس وهي كمالها، وهي تجعلها سعيدة. وحيث أن اللذة الحقيقية دائمة، وبما أن الله هو الدائم، فإن حيازة الله عند أوغسطين هي هذه اللذة الحقيقية وهي السعادة³. ويرى أوغسطين أن الفضيلة هي حرب على الرذائل، الرذائل الخارجية منها والداخلية. وليست حربا على الرذائل الغريبة، بل على رذائلنا الخاصة والشخصية.

¹. خالد أحمد حسنين علي حربي، الأخلاق بين الفكرين الإسلامي والغربي، المكتب الجامعي الحديث، 2010، ص104.105.

². ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص37.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص219.

فالفضيحة التي يجد أوغسطين أن اللاتين يُسمونها اعتدالا، تكبح جماح الرغبات الجسدية خوفا من أن تنتزع من العقل الضعيف تنازلات مؤسفة.¹

ويُشير منريزي في كتابه الأخلاق المسيحية، إلى أننا لا نجد في تاريخ الأدب الأبائي منهجا للأخلاق المسيحية. وليس هذا الغياب صدفة، إنما يُعبر عن حقيقة أساسية، وهي أن المسيحية لا تُقيد الإنسان، ولا تضع تَعْلِيمها في أشكال ومناهج مغلقة. بل تُقدم مسلمات الحياة الجديدة، وتبرز الخطوط العامة لظهورها في العالم. ولذلك فإن كل محاولة لوضع منهجية للأخلاق المسيحية هي محاولة خاطئة، والأصح هو أن يعيش المسيحي بأخلاقه ويُظهرها. ولا يصح أن تُفهم الأخلاق بالمنطق البارد، كما يُفهم التعليم الخلقى في أي منهج فلسفي. فالأخلاق المسيحية تبحث في أُسس حياة الإنسان في المسيح، الذي يحي شريكا في حياة الله بالإيمان والرجاء والمحبة.² وأخلاق القدماء من اليونان وخاصة الفلاسفة منهم، كان يُسيطر عليها قبل كل شيء، متطلبات الحياة الاجتماعية البشرية، على اعتبار أن هذه الحياة هي الغاية النهائية الأخيرة. في حين أن الأخلاق المسيحية، يُسيطر عليها من ناحية أخرى مجتمع أعلى وأسمى من ذلك المجتمع الذي يقوم على الروابط بين إنسان وإنسان، وهو المجتمع الذي يقوم على الروابط بين المخلوقات العاقلة وبين خالقها، إنه ملكوت الله. فمالم يكن موجودا قط عند اليونان أصبح أساسا ضروريا للحياة كلها في المسيحية. والتواضع هو الاعتراف بالسيادة الإلهية، واعتمادها المخلوقات وتبعيتها المطلقة لله. وهذا التواضع هو أيضا القانون الأساسي لما يسميه القديس توما الإكويني بقوة جمهورية البشر تحت حكم الله.³

إن مشكلة الأخلاق المسيحية تكمن في التوجيه الصحيح لإرادة الإنسان الحرة. لكن هذا التوجيه الصحيح هو في التحليل الأخير واهن، وسط حكم الفناء والفساد. فالموت يستعبد الإنسان ويبقيه أسير الخطيئة. وبذلك تظهر المشكلة الخلقية بأنها مشكلة كيانية، يعجز الإنسان عن حلها. ففي رومية 7/24.15: لأن ما أريده لا أعمله وما أكرهه أعمله (...). فالخير الذي أريده لا أعمله. والشر الذي لا أريده أعمله. وإذا كنت أعمل ما لا أريده، فما أنا الذي يعمله.

¹. أوغسطين، مدينة الله مج3، مصدر سابق، ص 115.

². جورج منريزي، الأخلاق المسيحية، مرجع سابق، ص 20.

³. إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 440.439.

بل الخطيئة التي تسكن فيه (أي الإنسان). (...) وأنا في إنساني الباطن ابتهج بشريعة الله، ولكني أشعر بشريعة ثانية في أعضائي تقاوم الشريعة التي يُقرها علي عقلي ويجعلني أسيرا لشريعة الخطيئة التي هي في أعضائي. ما أشقاني من إنسان. فمن يُنجيني من جسد الموت هذا؟¹. فمشكلة الأخلاق في المسيحية وفعل الخير والشر مرتبط بالخطيئة، التي تدفع الإنسان من داخله لارتكاب المعاصي. وكأن جورج منريدي هنا يتكلم على النفس الأمانة بالسوء.

أما إيتين جلسون فيذهب إلى أن الأخلاقيين المسيحيين سعوا أولاً لربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادي، بوصفه الجزء الأساسي لها. [فجمعوا في نفس الوقت تصورات الجمال والشرف، لأفعال الإنسانية الشريفة في تصور أكثر عمومية وشمولاً، وهو تصور الخير، ثم أرجعوا الخير إلى مبدأ مقارن، يستحق الثناء والجدارة لذاته وبطريقة مطلقة. وهذا المبدأ هو أكثر حقيقة من الفضيلة ذاتها. وهي لا تستحق الثناء إلا بالنسبة لهذا المبدأ. وقد نظروا إلى روح الرجل العادل واعتبروها جميلة وجديرة بالتقدير، لأنها فاضلة، والفضيلة ذاتها لا تكون جديرة بالترفضيل إلا لأنها توجه الإنسان وتقوده نحو الله. ولهذا ليست الخير الأقصى أو الشرط المطلق الكافي للأخلاق جميعاً. ولكي نفهم كيف تغير المنظور فإن أفضل وسيلة لذلك هي أن نُحدد أولاً وقبل كل شيء، ما الذي يُعطي الفعل الأخلاقي صفة الخير والشر. أو ما أطلق عليه المسيحيون إسم الخطيئة. الخطيئة هي قبل كل شيء فعل رذيل أو شرير. ولنعرف ما هي طبيعة الخطيئة، ينبغي أن نعرف أولاً ما هي طبيعة الرذيلة. وبما أن الرذيلة تُعارض الفضيلة، فإنه علينا أن نعرف أولاً طبيعة الفضيلة. وهي من حيث ماهيتها عادة، أي أنها استعداداً مكتسباً، وهي تسمح دائماً لمن يمتلكها بأن يعمل وفقاً لطبيعته. أي أن الإنسان الفاضل هو الذي يسلك في حياته طبقاً لطبيعته العاقلة. وعلى ذلك فإننا نجد أن هناك ثلاثة أشياء تتعارض مع الفضيلة، وهي الخطيئة والخبث والرذيلة. والخطيئة هي فعل مضطرب أو متمرد، أي أنه فعل ضد النظام الذي تتطلبه طبيعة الفاعل، أو طبيعة الإنسان العاقلة. وهو يُعتبر الضد المباشر للفعل الخير. وهناك تعريفات أخرى عند آباء الكنيسة، أو عند اللاهوتيين في العصر الوسيط، وهي تبدو مباشرة أكثر وأكثر مسيحية، مثل تعريف القديس

¹. جورج منريدي، الأخلاق المسيحية، مرجع سابق، ص 2726.

أوغسطين للخطيئة الذي يتردد ويُقتبس كثيرا: وهو أن الخطيئة هي الكلام أو الفعل أو الرغبة ضد القانون الأبدي الذي هو إرادة الله أو القانون الإلهي¹. فهنا تعريف آخر للخطيئة.

ويجد إيتين جلسون أن التقليد الكنسي يعتبر أن من يفعل الحق فهو يفعل الخير ويسلك سلوكا مستقيما، ففعل الخير مرتبط بجعل الفعل في اتفاق مع القانون الإلهي أو القاعدة التي وضعها الله، وفعل الشر في معصية هذا القانون. وهو يعتبر أن العقل قبس من الله، ومخالفة أوامر العقل تعني مخالفة الأوامر الإلهية. لأن أوامر العقل صادرة عن طبيعته، ومن ثم فإن عصيانا يعني عصيان الطبيعة، وهو عصيان للخالق. وهكذا يكون هناك تعريف واحد فقط للخطيئة. وعندما يرد المفكرون المسيحيون بهذا الشكل، المبدأين اللذين يُنظمان النشاط الأخلاقي إلى وحدة واحدة، ويعتبرونهما شيئا واحدا، يُصبح في استطاعتهم أن يربطوا بين النتائج التي استمدوها من الفكر النظري عند اليونان، وبين النتائج التي حصلوا عليها من ميتافيزيقا الخلق المسيحية. ومن الواضح مع ذلك أن هذا الربط لا يعني أنهم قد جعلوا هذه النتائج على مرتبة واحدة وعلى قدم المساواة، بل إنهم أخضعوا نتائج اليونان لميتافيزيقا الخلق، وأصبح العقل البشري هو المُشْرِع في مسائل الأخلاق، بمقدار ما يستلهم القانون الإلهي في كل درجاته. كما هو الحال مثلا في الإلهام الطبيعي، حين يسير العقل وفقا للنور الطبيعي، أو حين يستلهم العقل الفكر الديني أو النظريات المقدسة، أو حين يندمج العقل البشري مع العقل الإلهي، ويتشرب منه كل الفضائل. والعقل البشري في مرحلته الطبيعية يسير وفقا للمبادئ الأولى للعقل العملي، وهي نفسها خاضعة للإشراق الإلهي ولحكم الضمير الأخلاقي. والعقل البشري بما أنه موجه من الله نحو غاية عليا فوق الطبيعة، فإنه يخضع لأوامر الوحي الإلهي، وللمؤثرات الخفية للنعمة الإلهية على حد تعبير إيتين جلسون².

ومن ثمَّ يذهب أوغسطين إلى أن القانون الأبدي يتحد مع حكمة الله، التي تُحرك الأشياء المخلوقة جميعا وتوجهها نحو غاياتها. ولذلك فهو يقول: "إن الله خلق معا القانون الطبيعي وجميع الأشياء التي وهبها الوجود. أي خلق قانونها الطبيعي معها في وقت واحد، وكما أنها من حيث وجدها تشارك عن طريق المماثلة الوجود الإلهي، فكذلك بسبب أن قانون نشاطها مسجل في ماهيتها، أو في بنية وجودها نفسه، فإنها تشارك عن طريق المماثلة في القانون الأبدي لله (...). إن

¹. إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 380.378.

². المرجع نفسه، ص 382.381.

القانون الطبيعي هو بالنسبة للقانون الأبدي مثل الوجود بالنسبة للوجود الإلهي¹. وكأن الكلام هنا عن الضمير، إلا أنه مُخلق في داخل الإنسان ملتزم بالقانون الأبدي، وربما هو القانون الأبدي الإلهي موجود في الفطرة البشرية. وبهذا يعيش الإنسان صراع في اختياراته بين فطرته وضميره أو عقله كقبس من النور الإلهي، وبين الخطيئة الأصلية المغروس فيه مسبقا. ويعتبر علي زيعور أن فلسفة الخطيئة في الاعترافات بمثابة فلسفة المسؤولية والحرية، ففهم الخطيئة واكتناهاها يتطلب الخروج من نطاق الطبيعة والدخل في مجال الفكر. ويرى علي زيعور أن أوغسطين اكتشف في الخطيئة عظمة الفكر البشري، وفيها اكتشف ضرورة وجهة نظر تاريخية ووجودية كذلك في سبيل فهم الإنسان والعالم.²

وترتبط فكرة الخطيئة في التصور المسيحي للعالم بفكرة الجزء من ناحية، وبفكرة النعمة من ناحية أخرى. فالخير والشر يخضعان في آن واحد للقانون الإلهي. إذ الخير يكون خيرا بمقدار تحقيقه لذلك القانون. ويكون الشر شرا إذا رفض تحقيقه. وهما في الحالتين يخضعان له بالضرورة. وجوهر الحياة الأخلاقية على المستوى الطبيعي والفلسفي الخالصين، ليس إلا سعادة هذه الحياة وغبطتها التي يظفر بها المرء أو يفقدها تبعا لاتفاق أفعاله أو اختلافها مع الطبيعة ومع العقل³. والخطيئة تهتم أساسا بما يمكن أن يطلق عليه اسم روح الفعل السيئ، أو النفس ذات الفعل الشرير، أي الروح التي تغذي هذا الفعل. كما أنه ليس هناك من ناحية أخرى خير أخلاقي إلا في الروح التي تتجسد في الفعل الخير وتضفي عليه صفته الخيرية. إنها النية والتي لها ارتباط وثيق بفكرة الأخلاق. ويتعلق تحديد الخير الأخلاقي بالضمير، الذي يتدخل بين إصدار العقل للمبادئ، وبين صياغة الأحكام الجزئية التي تأتي منها. إن الأخلاقيين المسيحيين جميعا يتفقون على أن كل تعليمات الضمير ملزمة للإرادة وعليها أن تتوافق معها. وقد كان ذلك أمرا لا مفر منه ماداموا يعتقدون أن القيمة الأخلاقية للفعل تعتمد على النية⁴.

¹. المرجع السابق، ص 388.

². علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 268.

³. إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 392.

⁴. المرجع السابق، ص 407.406.

أما الغاية التي تُضفي الطابع الأخلاقي على جميع أفعال البشر، فيجد إيتين جلسون أنها [لا تُقدم نفسها للإرادة عند أرسطو، على أنها حد وضعه القانون الإلهي، أو فرضه الخالق على مخلوقاته. ومن ثمَّ فإنَّ الوسائل يمكن أن يكون لها بالفعل علاقة معينة بالغاية. لكن العلاقة أياً كانت هي في العادة لون من ألوان الملائمة أكثر منها لون من الإلزام أو الإجبار. إن القانون هو وحده الذي يُلزم. وهذا هو السبب في أن الضمير المسيحي بوصفه تعبيراً عن العقل الإلهي المُشرع، يحكم على العقل بأن الذي ينبغي علينا أن نفعله هو من قبيل الإلزام الخُلقي. ويُبين أوغسطين الغاية في الفعل الأخلاقي فيقول: "الخير الأقصى ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه. إذ ماذا يمكن أن يكون أفضل للإنسان من أن يَشُقَّ طريقه نحو الموجود الذي يجعله حقاً سعيداً. وهذا الموجود هو الله وحده الذي نسعى إليه ونتعلق به بالعاطفة والمحبة". ولذلك يوجه أوغسطين هجوماً مباشراً ضد الأخلاق البيلاجية، وهي نفسها الأخلاق اليونانية. ويدرئها لاعتقادها أن الفضائل يمكن أن توجد حتى عندما تكون غاية كل الفضائل مجهولة. وقد تجاوز أوغسطين بالفعل الأخلاق اليونانية، منذ اللحظة التي جعل فيها الأخلاق لا تعتمد على شيء يمكن أن يفنى، بل على حركة داخلية للإرادة راسخة في الله، الذي هو الغاية الوحيدة للإنسان. وبذلك حدد أوغسطين طبيعة الغائية الأخلاقية كما فهمها المفكرون المسيحيون¹. فأوغسطين يؤكد على الغائية في حياة الإنسان، ورغم إشارته إلى دور العقل والضمير والعادة كذلك في توجيه الأخلاق، فهو يؤكد على أن إرادة الله وما ينتجيه هو الذي يحدد الفضائل من الرذائل.

وفي التعليق الذي وضعه أوغسطين حول المزمور 64 الذي يخص موضوعه العام إبراز التعارض القائم بين بابل، كمدنية للكفر ورمز الوثنية والاضطراب الخُلقي، وبين أورشليم التي تعني بالنسبة إليه فكرة الأمان. فهاتان المدينتان ترمزان إلى صنفين من الحب يتنازعان قلب الإنسان: حب الدنيا، وحب الله. ولما يصل أوغسطين إلى عبارة: (سوف نشبع من خيرات دارك) يَطرَح سؤالاً يتعلق بمعرفة الخيرات الموجودة في دار الله: هل هي دار مليئة بكل أنواع الخيرات من أوان من الذهب والفضة، وخدم متفانين، وأنعام كثيرة، ودار تسحر الناظر بألوانها وأصناف مرمرها وزخارف سقوفها، وأعمدتها وسعة بيوتها؟ ثمَّ يجيب: كلا، ليس ذلك على الإطلاق. كل هذه الأشياء التي تشتتها الأنفس هي من سمات المدينة المضطربة بابل. ثمَّ يستعمل لهجة درامية: "ادفن كل هذه

¹. المرجع السابق، ص 410، 411، 413.

الشهوات (...) ادفنها (...) لا ترض بالأسر"، ثم يُردف مُلحاحاً: "لا تشتته لدار الله ما تشتتته لدارك، أو دار جارك، أو دار ولي نعمتك (...). لا ترغب في الذهب أو الفضة وما شابههما، إن في مثل هذه الأشياء أسر لنا، وهي تزيد من محتنتنا ولا تفرّج كُرْبنا"¹. فانطلاقاً من النظرة الواقعية الإلهية، وبعد تنبيه أوغسطين هنا للنزاع في داخل الإنسان بين حب الدنيا وحب الله، يُنبه إلى ضرورة التحرر من أسر الشهوات والدنيا، ويدعوا إلى أن تتوجه رغبت الإنسان إلى ما عند الله.

إن أوغسطين عندما يُميز بين الطبيعة الإنسانية الأخلاقية، والأهواء عند الإنسان، إنما يُميز بين نوعي الحب أو درجتيه. أما حرية الاختيار فهي تقع على عاتق العقل الإنساني فهو الذي يختار. وبناءً على هذا الاختيار توصف أخلاقيات الإنسان إما بالمدح أو بالذم. وبهذا المعنى فإن لفظة الحب تُعطي هنا معنيين أو نظامين: الأول يشتمل على القوى البدائية، مثل العشق والميول والعواطف بكل أنواعها. والثاني يشمل الاختيار الحر. فالمعنى الأول من عواطف وعشق وميول يكتشفه الإنسان في ذاته. أما الاختيار الحر فإن الإنسان يُقحمه على ذاته. ولذلك فإن أوغسطين يقول بمفهوم الواجب والإرغام². فالحبة هي الفكرة المركزية في الأخلاق الأوغسطينية، إنها محبة الخير الأسمى التي تُخلص الإنسان من المخاوف. ولها شكلان (حب الله وحب القريب)³:

أ. حب الله: وهو استجابة لحب الله للبشر وهو حب لانهائي، والذي أظهره بتضحيته بالابن، وأعطاهم الروح القدس. لذا فإن حُب الله يجب أن يكون من القلب كله، وبجميع القوى، وبالعقل برمته. فهذا الحب هو الذي يسمو بالنفس، وينيرها ويكشف لها الحقيقة الأبدية.

ب. حب القريب: وهو حب قريب من حب الله. فالنوعان مرتبطان ببعضهما البعض، ويدوب الأول في الثاني فيتحدان. والإنسان لا يستطيع أن يُحب القريب إذا كان يُحب الله، أما إذا أحب الله فإنه يُحب القريب. لذلك يقول أوغسطين في الاعترافات بأنه يجب حُب جميع الناس، الصديق منهم والعدو. ويجب أن يهدف الحب لإغاثتهم مادياً وروحياً، لجعلهم متساوين بقدر الإمكان.

¹. ميشال بلانشار لومي، القديس أوغسطين من بيت الثرى إلى بيت الله، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين، بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص222.

². خالد أحمد حسنين علي حربي، الأخلاق بين الفكرين الإسلامي والغربي، مرجع سابق، ص 105

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 158.

وتشير كارلا بولمان¹ إلى أن [نظرية أوغسطين التفسيرية تستمد الأفق المعياري من الكتاب المقدس، كما أن حب الله والحار هو الإطار والغاية من كل تفسير للكتاب المقدس. ويرى أوغسطين أن الحب هو الحد الذي بين الله والبشر، والبشر فيما بينهم، وبين التاريخ والخلود، وبين الرغبة النشيطة والمتعة الأخيرة. والبعد الأُمِّي لهذا الحب يجد علته في غايته النهائية، أي في الله الأزلي، بينما حب متاع الدنيا العارض لا يلبث أن يتلاشى بمجرد الحصول على ما هو مرغوب فيه، عكس حب الأشياء الخالدة الذي يبقى حتى بعد الحصول عليها. بالإضافة إلى ذلك يقوم أوغسطين بتغيير المفهوم الوثني للحب، من حيث هو قوة شهوانية دافعة، مؤلفا فيه بين فكرة الحب عند أفلاطون، وفكرة الشهوة عند الرواقين في سياق فلسفة الأخلاق. هذا ويلح أوغسطين على الامتثال لتعاليم الكتاب المقدس، أي لإرادة الله. فهو الغاية النهائية لكل نظرية تفسيرية طبقا لما يستدعيه الإيمان]². فأوغسطين يؤكد في كل مرة على الإله كمصدر للأخلاق وغاية لمنظومتها.

والكلام عن الأخلاق عند أوغسطين، هو الكلام عن الحب كركيزة أساسية في علم الأخلاق الأوغسطيني. والمقولة الشهيرة "الله محبة" هي قلب وصميم السعادة الأوغسطينية، ما يجعل الحب بالمعنى الكامل للكلمة، هو مصدر السلوك والتصرفات البشرية. وفيما يُخص هذه النظرية الأخلاقية لأوغسطين يُشير علي زيعور، أنها أولاً تعطي الأولوية لما سبق أن كان، على ما يجب أن يكون، وللماضي على المستقبل. ذلك أن الخلق قد تم، لا شيء قبله ولا شيء يُضاف عليه. وذلك يؤدي حسب زيعور إلى نتيجتين: الأولى إهزال الحرية بل والغاؤها، والثانية هي القول بقضاء الله وقدره الذي يتناقض مع المسيحية، التي تُعطي الأولوية للحب والذي هو أيضا غير مقبول أخلاقيا. الأولوية الثانية في النظرية الأوغسطينية هي أن الحب هو القيمة الأولى والقيمة الوحيدة. في حين ينه الإنجيل إلى خطر ذلك بقوله: (في بيت أبي منازل كثيرة). فالالاقتصار في الحديث على القلب فقط وعلى قيمة الحب والعواطف، يؤدي لخطر جعل القلب وظيفة قائمة بمعزل عن الفكر والعمل والحياة الحسية. يقول علي زيعور: "وليست فلسفة الحب هي الفلسفة الوحيدة"، ويقول كذلك: "الحب وحده لا يكفي، فالحب بدون علم هو عمى، وبدون فن هو لا

¹. كارلا بولمان: karla pollmann، أستاذة التاريخ القديم والمدرسة الإغريقية الرومانية بجامعة سانت أندروز، سكرتلندا.

². كارلا بولمان، البعد العالمي لتفسير أوغسطين للكتاب المقدس، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، ص 174.

حداقة، والحب بدون قاعدة يكون فوضى وعماء. والواحدية في الأخلاق، كما هي في كل شيء، لا تفسر كل شيء ولا مستنفذة ولا شاملة. لقد أكثر أوغسطين من التشديد على الحب حتى صار كأنه ينفي ما هو غير الحب"¹. فالنظرة الواحدية والأحدية تودي لقصور في العلوم الإنسانية.

والإرادة عند أوغسطين، التي يختار بفضلها الإنسان الهدف المرغوب، ويطلق قواه في سبيل نيله والظفر به، هي التي تشكل وتحدد حياة الإنسان. وهو يعتبر أن حرية الإرادة تتأسس على واقعة الاختيار. حين نقوم باختيارات صحيحة، كما تؤكد لنا تجربتنا كلها بأننا نقوم بها، فإن هذه الواقعة تؤكد أن إرادتنا حرة بكل معنى للكلمة، لأن الحرية ليست سوى القدرة على الاختيار. ويُضيف أوغسطين لو أننا قمنا بالاختيار المغلوط، فذلك لأننا محكومون برغبة مغلوطة، ونتحرك نحو غاية مغلوطة، فنحن لسنا أحراراً على الإطلاق، بل مستعبدون. ولو أننا تركنا وحدنا لكننا دائماً نختار الشيء المغلوط، وتلك هي الخطيئة. والله وحده يستطيع أن يهبنا بنعمته الحرية الحقيقية الصحيحة، التي هي ليست حرية الخطيئة، بل حرية عدم ركوب الخطيئة. أو يهبنا في أعلى الدرجات، في السماء، الحرية من الخطيئة، والعجز عن ارتكابها. فتوجيه الإرادة والطريقة التي نختار بها، هو العامل المُحدّد في حياة الإنسان. والقوة الدافعة لإرادته هي المحبة، يقول أوغسطين: "محبتي هي وزني، بها أحمل حينما أُحمل". تُحرك المحبة الإرادة، وبالتالي الإنسان كله، لأن وزنها يحمل الجسد إلى موقعه الطبيعي لزاماً. ولذلك فالحياة الحقّة هي المحبة الحقّة، هي الابتهاج والاشترك في أن تحملنا الرغبة إلى هدفنا الخاص، ألا وهو الله². فالحبة والنعمة حسب أوغسطين هي التي تعطي الإنسان الحرية الحقيقية، التي تجعله يختار الخيارات الصحيحة.

ويرى أوغسطين أن الله وحده بنعمته يستطيع أن يهب الإنسان درجة البهجة فيه، [لأنه يُحرك إرادة الإنسان لاختياره بحرية، ومحبته والبحث عنه وإيثاره على كل ما سواه. أما لماذا يحرك البعض دون الآخرين إلى هذه البهجة الفاعلة فيه، والتي لا يمكن النجاة من دونها، فذلك لغز مستغلق من ألغاز عدالته، حسب مذهب أوغسطين. وعلى خلفية تلك المفاهيم التي يعتبره بعض المسيحيين مشوهة ومبالغ فيها، وجدت الكنيسة فيما بعد، أنه من الضروري توضيح أن الله يهب الناس جميعاً ما يكفي من النعمة لإنقاذهم، وأن الإنسان يستطيع دائماً أن يجحد نعمة الله عليه.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 222، 222.

². أ ه أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 282.

ويُجمل هؤلاء أوغسطين المسؤولية عن التشوهات والمبالغات اللاحقة في المسيحي، فيما يخص العناية الإلهية والقضاء والقدر وغيرها. فمن دون النعمة الإلهية سيعيش الإنسان خطأ، لأنه يُجب خطأً. فينتهج ويُسخر قواه حين يضع نُصب عينيه تلك المنافع الأرضية الجزئية الثانوية ويجعلها غايات، فهي يجب ألا تُستعمل إلا كوسائل تُعين في الطريق إلى الله. وهذا الابتهاج بالغايات التي يجب ألا تُستعمل إلا كوسائل، هذا الإفساد للإرادة، هو جوهر الخطيئة عند أوغسطين. فلا يمكن العيش بصواب إلا بالبقاء على النظام الصحيح في المحبة. ويجب الاقتصاد في المنافع المادية والزيادة في طلب المنافع الروحية، ومعاملة جميع المنافع المخلوقة التي هي انتقالية وجزئية، ولا يمكن لها أن تقدم الراحة أبداً، باعتبارها وسائل للوصول إلى الله، الذي يستطيع وحده أن يشبع رغبة نفس الإنسان إشباعاً كاملاً ونهائياً. وأوغسطين في تصوره بأن الخطيئة هي في الأساس التوجه الخطأ للرغبة نحو منفعة دنيا، إيثارا لها على المنفعة العليا، يقترب جدا من فكر أفلوطين¹.

وقد وجد أوغسطين ما يؤيد طريقته الجديدة في فهم العلاقة بين النعمة الإلهية وحرية الإرادة الإنسانية، بعد أن تعذر عليه تفسير الكيفية التي تكون بها مثل هذه العلاقة، من دون أن يؤدي القول بنعمة الله إلى نفي حرية الإنسان، أو أن يؤدي القول بجرية الإرادة الإنسانية إلى الانتقاص من شأن النعمة الإلهية. فقد خلص إلى أنه عند الله ليس هناك إلا: "إرادتنا التي هي إرادته وإرادتنا". وفي الاعترافات الطريقة التي اعتمدها أوغسطين في مناجاة الله يبدو أنها قد أوصلته إلى نقطة أبعد، هي التأليف بين حرية الإنسان والنعمة الإلهية. نقطة أظهرت له كيف تترك حرية الله المطلقة لحرية الإنسان الجريحة، مجالاً يُتيح إمكانية الاستنجاد بالمسيح².

وفعل الإرادة عند أوغسطين هو نفسه فعل الحرية، فأن تُريد يعني أن تكون حراً. [ولهذه الإرادة الحرة شهادة واضحة جدا في نصوص الكتاب المقدس وهي لا تُعد ولا تُحصى، والتي يوصينا الله فيها أو يمنعا أن نفعل هذا الفعل أو ذلك، أو هذه الرغبة أو تلك. وفضلا عن ذلك فإن هذه الحقيقة ليست حقيقة دينية فحسب، ولكنها لازمة لتوفير الخلاص، وتلك واقعة تشهد بها التجربة الداخلية اليومية باستمرار. فالإرادة هي سيدة نفسها، وهي باستمرار داخل قدرتها، تريد أو لا

¹. المرجع السابق، ص 283.

². ينظر: مارية قرازيا مارا، أوغسطين رجل الحوار، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 1، مرجع سابق، ص 261260.

تريد. ولا شيء تحت تصرف الإرادة بطريقة مباشرة أكثر من ذاتها. إن قوة الإرادة الحرة مهما كان المعنى الذي تُفهم به، ثابتة لا تزول مثلها مثل الإرادة ذاتها. وليس من الممكن تصور الإنسان بدون إحداها. ولذلك فإن جميع المفكرين المسيحيين ابتداءً من أوغسطين إلى توما الأكويني ودانز سكوت¹، يتفقون على أن الإرادة الحرة ظلت بعد الخطيئة الأصلية، على نحو ما كانت عليه قبل ارتكابها. والواقع أن أوغسطين وجد نفسه مأخوذاً تماماً بكثرة المعاني، التي تُقدمها الحرية لعقل الرجل المسيحي، فهي تعني أحياناً وببساطة حرية الإرادة، وتعني في أحيان أخرى الحرية في مقابل العبودية، وطالما أن العبودية يمكن أن تكون عبودية للخطيئة أو عبودية للموت، فمن الممكن للمرء أن يقول أن الحرية هي القداسة أو الطهارة التي تحررنا من إحداها. أو أنها البعث أو القيامة التي تحميها من الآخر. والواقع أن رد الحرية السيكولوجية إلى تحريرها بواسطة النعمة، كان طريقة سهلة ومريحة لتوحيد المعاني المختلفة لكلمة الحرية. ونقطة البداية توجد عند بولس وأوغسطين، فرسالة بولس الرسول إلى أهل رومية تضع تفرقة واضحة بين فعل الإرادة وفعاليتها، لأن هذين الجانبين لا يسيران معاً باستمرار. وقد وضع أوغسطين هذه التفرقة في شكل أكثر دقة، حين فرق بين الإرادة والقُدرة، إلا أن هذه التفرقة ستؤدي إلى ظهور مشكلة أخرى، وهي أن هذه الحرية تخلوا من الفاعلية. وقد أشار أوغسطين نفسه إلى ذلك، ولم تكن النعمة كما تصورها بغير أثر عميق على الدور الذي تلعبه الإرادة الحرة. ولا يكفي تصورها على أنها قوة مكتملة لأثر على حالة الإرادة، من حيث أنها تُثبّت حالتها وتُدعمها. فمن يمتلك النعمة يكون ليده شيء أكثر من الإرادة الحرة، مضافاً إلى قُدرة أو قوة النعمة. فالإرادة الحرة نفسها تُصبح بواسطة النعمة قوة تُحقّق الحرية².

ويعتبر أوغسطين أن الزمان الذي يدور تاريخ البشرية على الأرض بين دفتيه، شر، لأنه أثر من آثار الخطيئة التي وصمت الطبيعة الإنسانية. وهو يستخدم للتعبير عن ذلك تعبيرات من قبيل الزمان الشرير والعصر السيئ. والزمان يقود البشرية عبر سلسلة من الكوارث إلى الكارثة الكبرى، وهي كارثة الموت الثاني. ولا ينجو من تلك النهاية الحتمية إلا الذين يُخلصهم اللطف الإلهي. ومن المعروف في اللاهوت المسيحي أن الموت الأول هو الذي نتج عن خطيئة آدم، التي جعلت

¹. دانز سكوت (1308.1266م) ولد في اسكتلندا، من الرهبان الفرنسيين، درس في جامعة أكسفورد وباريس.

ينظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 262.

². إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية، مرجع سابق، ص 366، 369.

الإنسان يُجرم من الحياة الأبدية ويخضع للموت. أما الموت الثاني فهو الناتج عن سوء استخدام الإنسان لحرية الإرادة مما يجعله يختار الخطيئة مرة ثانية بعد أن خلصه المسيح من خطيئة آدم.¹

وفي تأملاته للكتاب المقدس، يتعرض أوغسطين لمسألة الخلق، حيث يجد أن الجملة الأولى لسفر التكوين تتطرق إلى البدء أو البداية (في البدء خلق الله السماوات والأرض). فتفتن لمواجهة هذه الصعوبة إلى التفريق بين الزمان والأزلية، فبداية الزمان تفترض علة أزلية، خارج هذا الزمان. لأن تلك العلة لا تُفهم في الزمان إلا على اعتبارها امتداد له فيما لا نهاية، مما يتعذر معه تصور فكرة الخلق. والأزلية ليست امتداد للزمان ولا يمكن تصورهما إلا في علاقة تقابل معه. ولتفريق بين الزمان والأزلية يقول أوغسطين في الاعترافات: "إن طول الزمان لا يمكن أن يفسر إلا بتتابع كثرة من الأوقات ليس من الممكن أن تكون متزامنة. لأن الزمان لا يمكن أن يكون كله حاضرا. في حين أن الأزلية ليس فيها مجال للتتابع لأنها كل حاضر (...). الأزلية إذن تستبعد سبيل الزمان. وربما كان من الممكن أن تتمثلها باعتبارها زمان لا يمضي ولا ينقضي رغم ما في هذا من تناقض. غير أنها في هذه الحالة لن تكون زمانا، لأن وجود ما لا يمضي ولا ينقضي يؤدي إلى استحالة وجود الماضي، وما لا يستجد أو يحدث يؤدي إلى استحالة الزمان المستقبل. وإن لم يكن هناك شيء على الإطلاق انتفت هوية الزمن الحاضر". الأزلية إذن ليست زمانا، فالزمن ينحل إلى ماضي وحاضر ومستقبل. في حين أن الأزلية لا تنحل لأنها موحدة الهوية². ولهذا التمييز بين الزمان والأزلية أثر مهم يجعل من الأخلاق ذاتية وموضوعية في آن واحد، كما رأينا فيما يذهب إليه والتر ستيس في المبحث الثالث من الفصل الأول. وهو ما جعل أوغسطين يربط الأخلاق بالأغراض الدنيوية والأخروية كذلك. كيف لا وهو صاحب تجربة دنيوية عاشها غارقا في شهوات النفس ومطالبها وطموحاتها، ثم جمع إليها تجربة روحية فأصبحت غايته هي الله والملكوت أو المدينة السماوية. ولذلك جمع في نظريته الأخلاقية بين الأغراض الدنيوية والدنيوية.

ومن ارتباط خلق الزمان وتزامنه مع خلق السماوات والأرض، تظهر فكرة الصيرورة الواقعية وواقعية الزمان، وهي مشكلة فلسفية. فالواقعية يقابلها في اللاتينية (Realitas) المشتقة من كلمة (Res) التي تعني شيئا ماديا. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هذا هو المعنى الذي قصده أوغسطين

¹. زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 45.

². عبد الوهاب السيد جعفر، الزمان والذاكرة قراءة معاصرة في فلسفة أوغسطين، الفتح للطباعة، 1999، ص 11، 12.

في تصوره للزمان، فكلمة (Res) يمكن أن تُشير كذلك إلى شيء ميتافيزيقي أيضا. ورغم عدم إمكانية تصور الوجود المادي للزمان، إلا أن واقعية الزمان لا يمكن أن تكون موضع شك عند أوغسطين أو عند غيره. ولا تُقصر اللغة المستخدمة في التأكيد على ما للزمان من واقعية فيقال الزمن كالسيف إن لم تقطعه قطعك، ويقال لم نعد نملك الوقت، فالزمان واقع. فلا اختلاف إذن على واقعية الزمان، في التصور القديم والحديث والمعاصر. إلا أننا نجد في الفلسفة الحديثة تعارض مع أوغسطين على مستوى آخر. فالنيوتينيون يرون أن الأزلية المقدسة ترادف أزلية الزمان. ويقولون بأن هناك زمان فقط ولا وجود لأزلية لعدم إمكانية قياسها. وقد انتقدهم لينتز في ذلك، فالزمان عند لينتز ليس إطارا واقعا يحتوي حركة الأشياء، بل هو نظام تتابع الأشياء أو هو العلاقة المنظمة لتواجدها. فالله خلق العالم ومع هذا الخلق ظهر الزمان باعتباره علاقة مُنظمة لظهور الأشياء. فبداية الخلق هي بداية الزمان كما يقول أوغسطين. ويرى لينتز في نقده لنيوتن أننا إذا افترضنا الزمان إطارا واقعا أزليا لا متناهيا يحتوي العالم، فإن مثلنا كمثل من أسكن ذبابة صغيرة جدا في قفص كبير جدا¹. وذلك ما يفسر النزعة المادية المتجذرة في الفلسفات التي قامت على الحتمية المطلقة للقوانين الطبيعية التي قال بها نيوتن، مع استبعادهم في معنى كلمة الواقع/الشيء، للمعنى الميتافيزيقي للشيء، وأخذهم لمعناه المادي فقط. فاستبعاد الأزلية جعل تلك الفلسفات تذهب إلى أن الأخلاق واقعية وذاتية وهي كذلك نسبية، ولم يستوعبوا إمكانية أن تكون الأخلاق ذاتية وموضوعية معا. وقد نتج عن ذلك التصور آثار سلبية وخيمة، ذكرنا بعضها في الفصل الأول.

وفي ربط أوغسطين بين الزمان والذاكرة أمر مهم، فهو يقول في الاعترافات: "في الكون أزمنة ثلاثة: حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل. وهذه الطرق الثلاث موجودة في عقولنا، ولا أرى لها وجودا إلا فيه. فحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة، وحاضر الأشياء المستقبلية هو الترقب"². فأوغسطين يرى بأن الماضي ليس له وجود في حد ذاته، ولكنه موجود في الوعي، ووعي الحاضر أي حاضر الأشياء الماضية فهو الذاكرة،

¹. المرجع السابق، ص 16.14.

². أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 245.

وهو حاضر في النفس. فالعالم الموضوعي لا يعرف إلا الوجود والعدم، والتمييز بين الماضي والحاضر لا يحتمله أي واقع موضوعي. فكل ما يوجد إنما هو حاضر بالضرورة.¹

فالذاكرة التي تتجاوز قدرة الفهم وحدود العقل هي عند أوغسطين من الزمان الذي قال عنه في الاعترافات: "أعترف لك يا إلهي، أنني ما زلت أجهل ماهية الزمان (...). إذا لم يسألني أحد عن الزمان عرفته. وإذا سُئلت عنه جهلته". فهذه من الأمور التي يؤمن الإنسان بوجودها، إلا أنها تتجاوز إدراكه. ومن ثم فإن تجربة الماضي وأحداثه ووقائعه حاضرة في الذاكرة. وهو ما جعل تجربة أوغسطين الروحية مرتبطة بواقعها ومتسامية تطلب الملكوت في نفس الوقت. وذلك ما يظهر في تفكيره فقد ناقش أوغسطين كل القضايا بواقعية وانطلاقاً مما جربه وعاشه، ليرتقى بواقعه ويسمو راجياً في سبيل ذلك العون من ربه وفي صلة دائمة به يتقبل نعمته. وهو ما نلمسه في المسار الذي انتهجه في كتابه الاعترافات، وهو لب الفكرة التي قصدها في كتابه مدينة الله، الذي يدعوا فيه للانتقال من مدينة الواقع الأرضية الدنيوية باتجاه المدينة السماوية، وهو المسار الذي يراه الأصلح لكل فرد، فبعد أن يبدأ حياته بمطالب واقعه وحاجاته الدنيوية، يدعوه أوغسطين إلى التوجه نحو مدينة الله والملكوت. ومع ذلك فهو يؤكد أن المدينة الأرضية، وبالتالي حاجات الواقع الدنيوية، تبقى دائماً موجود ولا يمكن إلغاؤها، وإن كان شأنها مُهملاً أو هي غير مرغوب فيها.

فمن الذاكرة الموجودة في نفس كل إنسان، يتجاوز أوغسطين إلى عالم الأنوار والملكوت معبراً عن تجربته الروحية قائلاً: "في ذاكرتي حقول ومغاوير وكهوف لا عد لها. فيها الكثير الكثير من الأشياء التي تقيم فيها، إما بصورها كما هي الحال للأجسام وإما بذواتها كما هي الحال للعلوم. وإما بشكل معارف ومعلومات كما هي الحال لعواطف النفس ومشاعرها التي تحفظها الذاكرة، بينما النفس لا تشعر بها، مع أن كل ما في الذاكرة هو في العقل أيضاً. أنتقل في هذا الميدان من محل لآخر وأطير من هنا إلى هناك وأوغل فيه ما استطعت. عظيمة هي قدرة الذاكرة وعظيمة هي قدرة الحياة لدى الإنسان الذي لا يجي إلا ليموت. ما العمل يا حياتي الحققة ويا إلهي. سأخطئ قدرة هذه المعروفة بالذاكرة. سأخطئها لأطير إليك أيها النور العذب. وما ذا تقول لي؟ ها أنا ذا أستعين بنفسي لأرتقي إليك. أيها الساكن فوق في الأعالي، فأخطئ كذلك قوة

¹ . ينظر: عبد الوهاب السيد جعفر، الزمان والذاكرة قراءة معاصرة في فلسفة أوغسطين، مرجع سابق، ص22.

هذه المعروفة بالذاكرة توقا إليك من حيث سهل علي ذلك. وأعانقك من حيث يمكنني ذلك. الذاكرة موجودة لدى البهائم والطيور، وإلا لما عرفت أعشاشها والكثير من عاداتها المعروفة. وهذه العادات تفرض وجود الذاكرة لديها. سأتحطى الذاكرة لأبلغ إلى من ميزني عن الحيوانات وجعلني أحكم من طيور السماء¹.

وعن الخير الأسمى والشر الأعظم يقول أوغسطين: "وإذا سئلنا عن جواب كنيسة الله (...). عن رأيها في غايات الخيور والشرور لأجابت أن الحياة الأبدية هي الشر الأقصى، وعلى هذا النحو فكل من أراد اجتناب هذا والحصول على الآخر، وجب عليه أن يحي حياة صالحة. ولهذا فقد كتب: (البار يحي بالإيمان) رومية 17/1 (...). أما الذين يضمنون أنهم يجدون في هذه الدنيا غايات الخيور والشرور، واضعين الخير الأسمى في الجسد أو في الروح، أو في الجسد والروح معا، وبتعبير آخر في اللذة أو في الفضيلة أو في كليهما (...). فإنهم باطلا يسعون إلى السعادة هاهنا. وبخاصة إذ يجعلون أنفسهم مبدأ لسعادتهم. الحقيقة تهزأ من الكبرياء قائلة بلسان النبي: (إن الرب يعلم أفكار البشر) مز 11/94. أو بحسب ما جاء على لسان الرسول بولس: (إن الرب يعلم أفكار الحكماء أنها باطلة) قور الأولى 20/3².

والخير الأسمى لكائن ما، هو ما يجعله في أكمل حالة، حيث أن ما يُحرك الجسم ويُحييه هي النفس، فلا شيء أفضل منها إذ هي عند أوغسطين أفضل من كل لذة، ومن كل شهوة أو قوة أو جمال وما شابه من لذات جسدية. إنها تمنحه الحياة، فهي إذن خيره الأسمى. ولكن النفس لا تجد كمالها في ذاتها، لا تجد الفضيلة داخلها، لأن الفضيلة هذه موجودة خارجا عنها. هناك إذن حياتان للإنسان: حياة الجسم التي هي النفس، وحياة النفس التي هي الله. وبتابع النفس لله تصبح سعيدة ببلوغه. في الله تلتقي السعادة والفضيلة ونبغ كل رغباتنا. ونظرية أفلاطون في الفضائل الأربعة: (عدالة، حكمة، شجاعة وعفة) أخذها أوغسطين ورأى في هذه الفضائل الغذاء الحقيقي للحياة الأخلاقية، ولحياة المجتمعات التي لا تستطيع العيش إلا بالخضوع لهذه القوانين الأخلاقية. إلا أنه يُضيف أن هذا الخضوع صعب جدا بدون الدين، ومستحيل بدون نعمة الله.³

¹. أوغسطين، الإعترافات، مرجع سابق، ص 210.

². أوغسطين، مدينة الله مج 3، مصدر سابق، ص 114.113.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 22. 222.

ويُفهم الخير والشر عند أوغسطين من خلال الكمالات الثلاثة للموجودات، وهي التناسب، الصورة والنظام. وبحسب نصيب هذه الموجودات (سواء أكانت جسمية أو روحية) من الكمالات، تكون مرتبتها في الخير. أما الشر فهو فساد أو عدم كمال واحد من هذه الكمالات أو فسادها كلها¹. ويميز أوغسطين بين ثلاث أنواع من الشر، على اعتبار أن غيرها هو الخلو من الخير، وهو مجرد عدم للوجود. وأولها الشر الميتافيزيقي، وهو ناجم عن الفارق بين الخالق والمخلوق، وهو في رأيه خير. وثانيها الشر الأخلاقي، وهو الخطيئة وهي ليست من صنع الله بل هي من صنع الإرادة الإنسانية، فهي تستطيع الاختيار بين الخير والشر. وثالثها الشر الفيزيائي: وهو يعكس العدالة الإلهية، من أنه عقاب للإنسان على خطيئته الأولى².

وقبل وقوع الجسد في الخطيئة، يقول أوغسطين بأنه يمكن أن نعتقد بأنه لا عيب فينا، حيث يقول بولس: (وما يشتهي الجسد يناقض الروح) (غلاطية 5/17)، طالما أن الرسول نفسه يكشف لنا عن مقاومة تقوم بها فضيلة مضادة، فيقول: (الروح يشتهي ما هو ضد الجسد) مضيفا كلاهما في حرب، ولستم تعلمون ما تريدون). ثم يقول أوغسطين: "ولكن ماذا نريد أن نعمل حين نرغب في أن تتحقق غاية الحق الأسمى فينا. ويتوقف هذا الطلاق بين ما يشتهي الروح وما يشتهي الجسد؟ ولكن بما أن القدرة في هذه الحياة تخون إرادتنا، فلنعمل على الأقل بمساعدة الله على ألا ندع الروح فينا يستسلم لهجمات الجسد، حتى إذا انهزم انقادت إلى القبول بالخطيئة (...). هذه الحرب الداخلية التي نخوضها، وطالما لا نزال فيها، ستكون السعادة ثمرة لنا نمتلكها بإرادتنا المنتصرة (...). في كل إنسان يقوم نظام عادل وطبيعي، به تخضع النفس لله، والجسد للنفس، وانطلاقا منه تخضع النفس والجسد لله"³.

ويؤكد أوغسطين على الأهمية البالغة للإيمان بالله، والعلاقة الوطيدة بين الفضائل والصلة بالله، فهو يقول: "في الواقع أيا تكن السيطرة المشكورة التي تمارسها النفس على الجسد، والعقل على العيوب، على ما يبدو وإن لم تؤدي النفس والعقل لله واجب العبادة التي يطلبها فإن تلك السيطرة على الجسد والعيوب لا تكون مستقيمة، وأي كايح تستطيع النفس الجاهلة للإله الحق أن

¹. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص251.

². المرجع نفسه، الملحق، ص188.

³. أوغسطين، مدينة الله، مصدر سابق، مج3، ص116.

تمارسه تجاه جسدها وعيوبها، وهي تنهرب عن سيطرته. للارتقاء في أحضان الشياطين ومعاقتهم¹. فمن الصلة بالله تستمد النفس قوتها وتحررها من الشهوات والآثام، وإلا كانت أسيرة الشياطين ووساوسهم الشريرة.

وللنعمة والجزاء والعقاب دور مهم في الاستقامة الخلقية، يؤكد عليها أوغسطين بقوله: "وإذ يقبل معظم الناس ما يأمر به القانون، نراهم يسقطون أمام هجمات الرذيلة، ويُخالفون الشريعة ثم يتوسلون مساعداً النعمة التي تُضاعف من مرارة الندامة والاندفاع الجريء وتجعل الروح خاضعة لله، لكي تُعيد إليه سلطته على الجسد. على أن من يرغب في اجتناب العذابات الأبدية لا يكتفي بالعماد، بل يجب عليه بعد أن يتبرر بالمسيح، أن ينتقل حقا من الشيطان إلى المسيح، ولا يظن أن عذابا ما مطهر يسبق الدينونة الأخيرة والرهيبية. ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن النار الأبدية تتفاوت حدتها أو خفتها بحسب درجات الخطيئة"². وفي هذا تأكيد على أهمية الإيمان بالحساب في تثبيت القيم والأخلاق بين الناس.

وبالنسبة للسعادة ينطلق أوغسطين من نقطة سقراطية [فالسعادة تستلزم الفضيلة وتحويها ونشرها. ومن جهة أخرى فإن الرغبة في السعادة هي غريزة فطرية مستقرة في أعماق الذاكرة يمنحها الله للإنسان كي يُعيده بها إليه، ويوجهه نحو السماء. هذه السعادة هي خير روحي لا تخدمه خسارة جميع الخيرات المادية. لكنها بحاجة إلى الامتلاء الذي هو ضد النقص والتعاسة، وليس هو امتلاء حقيقي إلا إذا قام على العدالة بلا زيادة ولا نقصان، والحفاظ على التوسط والموقف المعتدل. الامتلاء إذن هو توسط تتحرر به الروح من الإفراط أي الزيادة (في الطموح، الترف، التكبر... الخ) ومن الإفراط في النقص (من ذل النفس، الوحشة، الفظاظة، الحزن، الشهوة وسائر الرذائل الشبيهة التي تُهين الإنسان). بذلك فإن الامتلاء والاعتدال عند أوغسطين هو الحكمة، وهو ما يجلب السعادة]³. فالسعادة لا تتحقق إلا بالتوسط والاعتدال وتلك هي الحكمة.

والسعادة الحقيقية عند أوغسطين هي أن يعيش المرء الحياة الدنيا بصلاح راجيا الفوز في الآخرة. فلا يكتفي بالحكمة كغاية، بل الله هو الغاية، فهو يقول: "غير أن الذي يعيش هذه الحياة

¹. المصدر السابق، مج3، ص 162.

². المصدر نفسه، مج3، ص 292.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 218-219.

في سبيل الأخرى التي يجلبها حب حاراً، ويرجوها بإيمان وثقة، قد يكون حقاً سعيد منذ الحياة الحاضرة، منتظراً تحقيق ما يرجوه دون الحصول حالياً على السعادة. إن الحقيقة بمعزل عن الرجاء، سعادة كاذبة وشقاء كبير، ولا تمتلك خيوط النفس الصحيحة. الحكمة لا تُعتبر حقيقة، سواء أُميزت بظننة، أم عملت بثبات، أم أثبتت باعتدال، ووزعت بعدل، لا تفكر بالغاية القصوى المنشودة، حيث الله هو الكل في الكل، في أبدية أكيدة وسلام تام¹. فالنظرة الواقعية الإلهية عند أوغسطين جعلته يربط سعادة الدنيا بطلب السعادة الأخرى عند الله، وعدم الاكتفاء بالمعرفة والحكمة كغاية يضمنها بعض الناس مبلغ السعادة.

وقد بحث أوغسطين على اختلاف الناس في فهم وتعريف السعادة، فهو يذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل إنسان ينشئ السعادة. ويجد أن الفيلسوف اليوناني فارون (في كتابه الفلسفة) أرجع السعادة إلى ثلاثة أقسام: الأول يجعلها في النفس (ينادي الرواقيون بالفضيلة، التي هي في النفس، كأساس للسعادة). ثانيها يجعلها في الجسد (يرى الأبيقوريون السعادة في اللذة الحسية). وثالثها يجعلها في الجسم والنفس معا (أفلاطون يرى السعادة في الحكمة الإلهية الثابتة). أما أوغسطين فيرى أن فهم دور الله في السعادة هو فهم غير كاف، وغير واضح في نظرية أفلاطون وأفلوطين، فالله عندهما لا يعلم ذاته ولا يعلم العالم، ولا يعتني بالإنسان ولا يمنحه النعمى. فالخير الكامل عند أوغسطين يكمن في أن تتجه النفس نحو طبيعة عليا، تُضيء بنورها هذه النفس، وتمنحها السعادة الأضمن والأخصب. فرغبات الإنسان لا تجد إشباعها إلا في الله. ويذهب أوغسطين إلى أن الإنسان إذا تعمق في رغبته في السعادة، فإنه سيتجاوز النظرة الرواقية والنظرة الأبيقورية للسعادة، في سبيل البحث في الله نفسه عن الامتلاء والأبدية².

وعن تجربته الروحية وجملة العبادات والشعائر ودورها المهم في كبح الشهوات يقول أوغسطين: "أجد لذة اليوم في سد الحاجة الضرورية، وأجاهد ضد هذا الميل في لئلا أسقط في فخاخه، إنها لحرب يومية سلاحها الصوم، به أروض جسدي وأستعبده، وبالشهوة أطرده أوجاعي: الجوع والعطش، تحرق وتقتل كالحُمى إن لم تعالجها بالأطعمة. ولكن كما أن هذا العلاج هو دائماً

¹. أوغسطين، مدينة الله مج3، مصدر سابق، ص 150.149.

². ينظر: علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 220. 221.

تحت تصرفنا بفضل هداياك المُنقوية، التي وضعتها في خدمة ضُعبنا، ماءً وسماءً وأرضاً، هكذا فالملذات آفة علينا"¹.

وللالتزام بالشرائع والقانون الإلهي دور مهم كذلك في ترك الرذائل، لذلك يقول أوغسطين: "عند بلوغ سن معينة يُصبح فيها العقل قادراً على الإدراك. وعلى الالتزام بسلطان القانون، حينذاك يجب الدخول في عراك مع الرذائل، والمقاومة ببطولة تجنباً للخطايا التي تقود إلى الهلاك. ومن ثمَّ فإنَّ الغرائز الفاسدة إن لم تكن قد تنشطت، بما أحرزت من الانتصار الذي تكرر لها، فمن السهل التغلب عليها. ولكن إن تعودت الانتصار والسيطرة فالتغلب عليها يُكلف غالباً. ولن يكون النصر شرعياً وصحيحاً، إلا إن كان عن محبة للبر الحقيقي. وهذه المحبة هي الإيمان بالمسيح الذي يوحي بها. وفي الواقع إن ما تأمر به الشريعة يثير عن طريق التحريم الشهوة الأثيمة، إذا غاب عنها الروح، وهذه الشهوة إذا انتصرت تزيد الإثم من خلال مخالفة الشريعة. ونرى أيضاً عيوباً تخنقها عيوب أخرى خفيفة. يضمنها الإنسان فضائل في النفوس، التي يسيطر عليها الكبرياء، وهذا التلذذ بجد ذاته هو نوع من الصنمية المتعجرفة والمدمرة، ولهذا لا يجوز اعتبار الرذائل مهزومة، إلا بقدر ما تكون محبة الله مسيطرة عليها"².

فالقانون مهم لتحقيق الالتزام الأخلاقي، فأوغسطين يرى أن الحياة الاجتماعية تقوم في نشأتها على مبادئ القانون الطبيعي (القانون الإلهي)، غير أنه مع الخطايا التي وقعت فيها ذرية آدم وعبثهم بأصول العقل والأخلاق، أصبح القانون الوضعي ضرورة اجتماعية. ومن هذه الضرورات استحدثت السلطة الزمنية دعائمها. ويقول أوغسطين أن الله تعالى قد أودع في قلوب بعض الأفراد محبة الذات، وفي قلوب البعض الآخر محبة الله. وهكذا أصبحنا أمام طائفتين من الناس، أهل مدينة الله أو السماء، وأهل مدينة الدنيا أو الأرض. وللأولى نعيم خالد، وللثانية حياة الرذيلة وعذاب الآخرة. ويُضيف أوغسطين أن حياة البشر سجل للصراع بين هاتين المدينتين. وأن هذا الصراع ما يزال قائماً، إذ أن مُجتمع الخير ومُجتمع الشر يختلطان في كل مكان. ومن ثمَّ يذهب إلى

¹. أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص 221.220.

². أوغسطين، مدينة الله مج3، مصدر سابق، ص 292.

أنه لا سبيل إلى وحدة المجتمع، إلا في وجود الدولة المسيحية. وهو ما يعني أن الدولة من وجهة نظره هي السلطة الزمنية للكنيسة¹. فإذا تحقق الالتزام الأخلاقي حافظ المجتمع على منظومة قيمه.

المطلب الثاني: منظومة القيم والأخلاق عند أوغسطين.

في النفس وما يُحدد اهتماماتها ورغباتها وتوجهاتها وقيمها حسب أوغسطين أمور ثلاثة: "وهذه الثلاثة هي: الوجود والمعرفة والإرادة. أنا موجود وأنا أعرف وأنا أريد (...). حياتنا مرتبطة بشدة بهذه الأمور الثلاثة: حياة واحد وعقل واحد وجوهر واحد. ما من أحد يقدر أن يميز بينها"². وقد اهتم أوغسطين بكل نواحي الحياة وأشار إلى القيم التي تحكم الناس وتوجهاتهم، وما يسمو بهم من المدينة الأرضية إلى مدينة الله.

الفرع الأول: القيم الإيمانية والتعبدية

لقد أدرك أوغسطين أن اليقين الذي يبحث عنه مرتبط بالقيم الإيمانية، [فبعد أن أحاط بأطروحات الأفلاطونية الجديدة، وشرع ييسط أفكاره وأطروحاته في الفكر والعقيدة، كان أول ما تصدى له مسألة اليقين. حيث وجد أن اليقين والإيمان، ليس هو بعاطفة غامضة أو تصديق عاطل من الأسباب العقلية، وإنما هو قبول عقلي لحقائق، إن لم تكن مُدركة في ذاتها كالحقائق العلمية، فإنها مؤيدة بشهادة الوحي، وشهادة الشهود من الرسل. وهي عند أوغسطين جديرة بالتصديق لأنهم رسل الله ومهبط وحيه، حيث خبر الغيب الذي لا يُدحض. وإذا كان الإيمان يلزم أن يسبق العقل عنده، فإنه ينبغي ألا يُنْفَر من العقل فليس هناك غيره يُعول عليه في فهم أو إيمان. لذلك يلح على التأكد من كفاية العقل في أية معرفة يقينية. حيث الفحص عن اليقين يجب أن يتقدم الفحص عن الوحي أو المعجزة، ذلك أن العقل في مثل هذه الحالة يسبق الإيمان. إذ يلزمك أن تعقل أولاً لتؤمن، فالعقل إذن الطريق إلى تفهم اليقين. ولكنه على ما يبدو في مرحلة لاحقة

¹ حسين عبد المجيد أحمد رشوان، علم الاجتماع الأخلاقي، مرجع سابق، ص 88.

² أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص 301.

من سيورته الفكرية وجد أوغسطين ضرورة سبق الإيمان للعقل، في تفهم قضايا العقيدة. حيث هي آيات تتجلى من خلالها الحقائق بما لا يمكن الشك به لأنه وحي قاهر¹.

ولاهتمامه بالقيم الإيمانية، وبهذا المعنى للعلاقة بين الإيمان والعقل في تحقيق اليقين، يُمكن التعبير عن تجربة أوغسطين الروحية كلها تعبيرا واضحا، في العبارة التي جعلها عنوانا لأخر كتبه وهو (عن ميزة الإيمان). فالإيمان يمتاز في رأيه بأنه يُفضي بنا أيضا إلى التعقل. وقد وجد أوغسطين هذه الفكرة من قبل في سفر أشعيا، وكان يُرددها كما وجدها في ترجمتها اللاتينية أي (إن لم تؤمنوا فلن تفهموا)، وسبب تكررها باستمرار أن هذه الكلمات تُعبّر تعبيرا دقيقا عن تجربته الشخصية².

وأول اهتمامات الفطرة الإنسانية نابع من شعور الإنسان بعبوديته وأنه مخلوق لا بد أن يخضع لحالقه. لذلك يؤكد أوغسطين على الإيمان بالله وأنه خالق الكون وما فيه، ويوضح تصوره لكل ذلك في قوله: "خلق الله نوع من الكائنات بالفعل (الملائكة...). ونوع ثانيا بالقوة أي قائما في أصول أو بذور يودعها في الطين، ثم يتدبرها بحكمته ويعمل على أن تبلغ تطورها ونموها المقرر لها. كل جيل يحوي بذور الجيل الذي يليه، وذلك بالقوة وبالعلة. وتبرز هذه البذور ونحْي وتنمو كلما وجدت الأوضاع والشروط المناسبة". ومصدر هذه النظرية البذورية هو رواق³، هذه النظرية فسر بها أوغسطين كل مخلوق جديد. وهي تنفي مذهب النشوء والارتقاء. فالبذور تؤكد وتعلل ثبات الأنواع لا تطورها. وتؤكد هذه النظرية الخلق المستمر لله، وتنفي أي عمل خلقي للإنسان.

فالرواقيون [جعلوا الأصول البذورية في العقل الإلهي، العقل الذي هو واحد يحل في العالم ويُحرّكه، ويشارك فيه كل إنسان. والنظرية هذه موجودة أيضا لدى أفلوطين الذي يضع البذور في النفس الكلية. وقد تبناها أوغسطين بعد أن عدل فيها وجعلها في العالم السفلي، وفسر بها النصوص الواردة في سفر التكوين حول خلق الله. لقد استعملها لحل مشكلة خلق العالم، حسب ما ورد في سفر التكوين. وترى نظرية الخلق الأوغسطينية أن أصل الوجود كما قال الأفلاطونيون

¹. أ. ه. آرمسترانغ، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 66، 59.

². المرجع نفسه، ص 66.

³. الرواقية Stoicism مذهب يرى أن التحكم الذاتي والثبات وعدم الانشغال بالعواطف، التي قد تفسر باللامبالاة بالذمة والألم، تجعل الإنسان مفكرا سليما، متزن التفكير وموضوعي. وأحد جوانب الرواقية الأساسية هي تحسين رفاهية الفرد الروحية. المعجم الفلسفي لمصطفى حسينية، مرجع سابق، ص 236.

مبدأ عقلي، وليس هو أصل مادي، فالله (العاقل، المدبر والمنظم) هو الذي أوجدها، إذن لم توجد المادة مع الله كما قال أفلاطون. العالم في هذه النظرية متناسق ومنسجم ويسوده النظام في كل مكان. وذلك ما يستدعي خضوع الأدنى للأعلى في المجتمع، وفي داخل الإنسان... الخ. وبهذا الخضوع، وبالتتابع بين الكائنات، وموت جيل وولادة آخر يتولد جمال، إن لم يكن مرثيا فهو يتم بمرور الزمن، يحصل على المدى الزمني البعيد. كل ما خلقه الله فهو حسن، ابتداء من الإنسان حتى أصغر مخلوق. وهذا ما يؤدي إلى النظرية التفاضلية للعالم. ويقوم العالم على قواعد تسبب ذلك الانسجام والنظام والجمال فيه، وهي العدد الذي نعد به الموجودات، والقياس الذي نقيس بموجبها والوزن الذي نرتها به. هناك قوانين بموجبها يسير الكون، وتؤمن فيه النظام. ليس الخلق ضروريا، بل هو من إرادة الله وعقله. فالله خير، ولا يفعل إلا الخير. والوجود خير وهو أفضل من العدم، ولهذا أراد الله أن يخلقه فخلقه. فهذه النظرية مزجت ووفقت بين العقائد المسيحية والأفلاطونية المحدثه، وفسرت ما هو فلسفي مع ما هو إيماني، وأعطت تأويلات رمزية لنصوص دينية وما شابهها¹.

وكل ما خلقه الله من الموجودات له قيمة وهو خير، فالمادة عند أوغسطين مهما كانت صغيرة ولا شيء أدنى منها، فإنها تبقى مع ذلك موجودة، إذ أنها تأخذ صورة ما، وتصبح عندئذ قابلة للتحديد والتعيين. وبما أن المادة موجودة فلا يمكن أن يكون موجود من الموجودات شراً في حد ذاته. ذلك أن مبدأ أوغسطين هو أن كل طبيعة هي بحد ذاتها خيرة، حسنة، لا شريرة. وليس الشر صادرا بالضرورة عن الله كما يقول أفلوطين. إن أوغسطين يؤمن بأنه لا يصدر عن الله إلا ما هو من طبيعته، أي ما هو حسن وخير. أما ضرورة الشر في العالم التي قال بها أفلوطين فقد نفاها أوغسطين بتعريفه للشر، الذي هو نقص ما في الكمالات أو الخصائص، أو خلل أو فساد في النظام. لذا فليس الشر ضروريا، إلا أنه لو لم يكن موجوداً لكان ذلك أفضل للنظام. أما التناقض الأوغسطيني مع الفهم المانوي للشر فهو عميق جدا إذ ليس من المعقول أن يبقى مؤمنا بالمسيحية من يقول بأن الشر إله موجود فعلا إلى جانب إله آخر يُنازعه. ففي البداية تبنى أوغسطين الحل المانوي للشر، ثم تخلى عنه واعتنق الحل الأفلاطوني، وبعد ذلك تخلى عن هذا الحل أيضا مقدما نظريته الخاصة به. وهو أن الشر ليس جوهرأ أبديا أزليا كما تزعم المانوية، فالله لا يخلقه بل يقف ضده. فهو نُقص وحرمان وهو ليس ضروريا. ورغم بشاعته وما يُحدثه من آلام وآثام فإنه يُساهم

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 169. 172.

في إظهار نظام العالم. والشر قائم بسبب ضلال الإرادة البشرية، وعندما يتساءل أوغسطين عن سبب زيف هذه الإرادة، يرد قائلاً: "بسبب الخطيئة الأصلية، وإن هذه الخطيئة نجمت عن سوء استعمال الحرية. أما لماذا كانت هذه الحرية عرضة للخطأ، أو لماذا لم تُخلق ذات طبيعة متوجهة دائماً صوب الخير، فهو سر من الأسرار".¹

وتستمد هذه الموجودات وكل ما في الكون من مخلوقات قيمتها لكونها دليل على قدرة خالقها. [ففي رسالة بولس إلى أهل رومية (20.19/1): (معرفة الله ظاهرة فيهم، لأن الله أظهرها لهم، لأن أموره غير المنظور تُرى منذ خلق العالم، مُدركة بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته، حتى أنهم بلا عذر). أي أن قُدرة الله ظاهرة في المخلوقات، وأن قُدرة الأبدية يُمكن التعرف عليها إذا ما تأملنا مخلوقاته، فإنه يؤكد بذلك أنه ليس لليونانيين أي مبرر في ألا يعترفوا بحقيقة الله. وذلك يعني إمكانية المعرفة الخالصة لله عند اليونانيين. وهو يُرسي في نفس الوقت قواعد كل لاهوت طبيعي سيظهر فيما بعد في قلب المسيحية. ولن نجد فيلسوفاً منذ أوغسطين حتى ديكارت إلا وقد استفاد من هذا النص. فقد أصبح القانون الطبيعي قانوناً إلهياً، وأصبحت المعرفة الطبيعية يمكن أن تتفق مع الوحي المسيحي. إن المذاهب اليونانية بدت أمام المسيحيين في القرن الثاني بوصفها نظرات ثابتة وتأملات، لكنها حتى ولو كانت صادقة فإنها لا تؤثر في سلوك الحياة، فالحكمة اليونانية تُقدم علماً وقواعد، لكنها لا تُقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل. أما المسيحية فهي تربط النظام الطبيعي بما هو فوق الطبيعة. وحين تلجئ إلى النعمة أو اللطف الإلهي، بوصفه معيناً لا ينضب للقدرة على إدراك الحقيقة وتحقيق الخير، فهي تُقدم لنا نفسها على أنها في آن واحد نظرية وعملية. أو عقيدة وممارسة]². فقد أكد أوغسطين على أن يكون لهذه القيم أثرها على حياة الناس وواقعهم، وألا تبقى مُثل وأفكار نظرية. وأن يتم الربط دائماً بين الواقع والملكوت.

ولتحديد غاية الإنسان السامية في هذه الحياة، سعى أوغسطين للكشف عن طبيعة الحياة الدنيا وحقيقة الزمن، [حيث يشعر الإنسان أن الزمن سجن له، وهو يرى أن جهود الإنسان كلها ينبغي أن تنزع نحو التحرر من قيد هذا السجن. صحيح أن أفلوطين لاحظ ذلك، لكنه اعتبر الزمن تهقير الجوهر الإلهي للنفس. ولذا فإنه دعا إلى أنه في سبيل أن تتحرر النفس من

¹. المرجع السابق، ص 177. 178.

². أ. ه. آرمسترانغ، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 59، 62.

الزمن، عليها أن تُعيد صعود الطريق باتجاه معاكس، ذلك الطريق الذي سلكته في هبوطها. وأن تعود بهذا إلى منبعها، وهو الكائن الأسمى. وفي هذا الصعود حسب أفلوطين، تجدد النفس أن الزمن وهم محض من أوهام وعيها. أما لدى أوغسطين، فبالعكس، ذلك أن الزمن هو حقيقة واقعية. ثم ليست الخطيئة ظاهرة ماورائية خالية من الخطأ والمسؤولية، وأنها حادث أخلاقي ثقيل بالأغلاط يُحمل بالخطايا. وفي نظر أوغسطين هذه الخطايا هي التي تولد في النفس عذاب الضمير الناتج عن الماضي، والقلق من المستقبل، وذلك ما يُحدث فيها الانقسام. وبالتالي ليس هناك سوى وسيلة واحدة تعتق النفس من عبودية الزمن، وهي أن ترى فيه حقبة اختبار وخلاص. وأن تُسيطر على انفعالاتها وأهوائها التي تُضعف طاقة النفس. وأن تنزع نحو صعود روحي يَضَعُها فوق مجرى الحوادث والأشياء. ويجعلها ثابتة مستقرة في زمن حاضر من الدعاء والتأمل. المسيحية تُعطي للزمن دلالة روحية أو معنى سماويا وفعالية، بينما لا يوجد مفهوم الرقي والسير للأمام في الفلسفة اليونانية. لذا قطع أوغسطين كل علاقة مع العقلية القديمة في هذا الصدد، ليقيم فلسفة المسؤولية والحرية وفلسفة الشخص، انطلاقاً من تفكيره حول الخطيئة ومحلته فيها. ويبقى الاختلاف عميقاً بين مفهوم الزمن الأوغسطيني والمفهوم القديم له، فالزمن في المفهوم الأول هو شرط أبديتنا وفيه يتقرر مصيرنا، إنه الطريق نحو الأبدية. وليس الزمن سجناً علينا الفرار منه بواسطة الوجد، بل هو وسيلة فعالة ونشيطة، ويجب استخدامها كي نبلغ أبدية السعادة. إنه ذو معنى واقعي، كما أن له معنى أخروي، وبه نؤمن المرور إلى الأبدية. ليس هو كالوجد الأفلوطيني سبيلاً للتخلص من الجسد والواقع. لذا يجب استخدام الزمن والانتفاع منه، لا أن نحتقره كما يفعل أنصار الوجد والتأمل. فالنظرة الأوغسطينية للزمن هي نظرة عيانية وأخلاقية، وهنا تكمن أصالتها وخلودها. إنها تجعل من المستقبل البعد الأساسي والجازم للزمن، فالمستقبل هو قطب الرحي في الديمومة. وتجعل النظرية الأوغسطينية من الزمن مكان اختيارات، وإمكانات على التوجه، وطريقاً نحو الأبدية. وهنا تكمن نقطة الافتراق بين أوغسطين والأفلاطونية، واستقلاليتها عنها وأصلته واقترابه الشديد من المفاهيم المعاصرة للزمن. فقد فهم معنى العالم ودلالته حسب منظور تاريخي. والفضل في ذلك للتاريخ المقدس الذي أملى نظرتة الخاصة على سير الزمن¹.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 181، 184، 185.

وقد بيّن أوغسطين قيمة الإنسان وكيف أنه مُركب من نفس وجسم، ولا يستطيع أن يعيش إلا بكليهما معاً. فالنفس واسطة بين البدن الذي تُحرّكه، وبين أفكار الله التي تُحرّكها. وهي روحانية، غير منفصلة عن الأفكار الإلهية التي هي أيضاً روحانية. لكن النفس ليست قسماً من الله، وإلا لكانت ثابتة لا تتغير وغير قابلة للتحسن أو للتقهقر. لقد خلقها الله، كما خلق كل شيء من العدم بإرادته. خلقها على صورته وشبيهة به. وهي ترتقي صوبه وتتطلع إليه، بل وتتجدد في المشاركة مع الحكمة الإلهية. فالنفس هي المدبر للبدن، متميزة عنه وأرفع منه وأسمى. خلقت قبله وتؤثر فيه. وهي مصدر الحياة، وتقوم في المادة، وهي واحدة لا تتجزأ قواها، وهي حلقة بين الله والبدن، فردية، روحانية، خالدة قائمة بذاتها. لكنها لا تستطيع أن تكون موجودة بدون الله. وليست بحاجة لأن تتحرك أو تتغير كي تستمر وتبقى، ذلك أنها تجد في ذاتها كل ما هو ضروري لبقائها. وتأخذ الله كأمّودج لها تقتدي به، ومثال ترنو إليه.¹

ولأهمية الخلاص في حياة الإنسان الذي يبحث عن السعادة والنجاة، ولأهمية كل ذلك في ترسيخ القيم الإيمانية والتعبدية، بحث أوغسطين هذه المسألة. وقد ساعده اطلاعه على رسائل بولس في فهم وبلورة مسألة الخلاص المسيحي، الذي ارتضاه الرب للبشر وذلك من خلال²:

أولاً: إقناع البشر أنهم قد سبقوا إلى الخطيئة وأنهم على خطأ، ثم إقناعهم بضرورة السعي للحصول على المساعدة التي رضي الله بها لهم وتقبلها. وفور وقوع هذه الهداية الأولى بفضل الشرائع والأنجيل، تعم روح القدس المؤمنين فيجددون عهدهم بحب الله أكثر من حب أنفسهم. المواصلة في هذا الحب رغم استمرار الإغراءات والصعوبات المترتبة على السقوط الأول، قد تُحرّهم في نهاية الأمر من قيود حياة الدنيا الفانية. وتُرشدهم إلى ذلك الحب الآمن، ألا وهو حب الله الذي ينعم به الملائكة المُخلِّصون. حتى وإن ضل فهم أوغسطين لدور الشرائع في الخلاص يتطور، إلا أن المبادئ الأساسية التي انتهى إليها جاءت في تعليقاته الأولى على رسالة بولس إلى الرومان. بالنسبة إليه تلقين الشرائع الأخلاقية يجعل المرء يُدرك الطريقة الواجب التصرف بها، ذلك أن نور الحقيقة الباطني يبقى من القوة لديه ما يجعله يُدرك هدي الشرائع الأخلاقية ويرضى بها. بيد أنه من

¹. أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص107.101.

². جيمس باتو بورنس، أفعال البشر تخدم المقصد الإلهي، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص290.288.

غير اللائق إرشاد المرء إلى المعروف في ظل ظروف تتسم بما ينجم عن حياة السقوط من اضطرابات وإغراءات. وأول نعمة يكفلها الخلاص، وهي وضع الشرائع، إنما هي نعمة اجتماعية بالدرجة الأولى، أسبغها الله من خلال الملقن الذي يُلقنها بإشراف من العناية الإلهية على بيئة المرء. ولا يقتصر دور الشرائع على مجرد الهداية، وإنما ينبغي أن يتعداها إلى كشف الخطيئة الباطنية المتصلة بالغرور والاعتداد بالنفس، من أجل تجاوزهما فيما بعد. إن المرء الذي يُقر بما تدعوه الشرائع إليه إقرارا تاما، ولا سيما صحة حب الله أكثر من النفس، ينبغي عليه أن يتوب عن خطيئة الغرور الأصلية ويتخلى عنها. إن الموعدة عبر علامات محسوسة تبقى عنصرا ثابتا في نظرية أوغسطين حول سير عملية الخلاص. وحتى عندما غير رأيه كثيرا بشأن المساعدة الربانية الباطنية معتبرا إياها هي التي تجعل التلقين الخارجي ذا تأثير، ألح على أهمية دور الوساطة الإنسانية في الاهتداء.

. المرحلة الأساسية الثانية في عملية الخلاص عند أوغسطين تتمثل في التبشير بإنجيل عيسى المسيح، هذا الإنجيل الذي وعد الله عبادة فيه بالمغفرة وتوفير المساعدة اللازمة لهم من أجل الإيفاء بمتطلبات الحق والعدل. فكما هو الحال بالنسبة لتلقين الشرائع، فإن التبشير بالإنجيل يقتضي وساطة اجتماعية. وعلى عكس الملائكة الذين تميزوا بقدرتهم على إدراك الأغراض الربانية بفضل التأمل المباشر لله، فإن البشر الخطأين قد فقدوا هذا النوع من القدرة والإدراك ففقدانا جعلهم مضطرين إلى الاعتماد على علامات محسوسة مثل إعلان مجيء الرسل، وظهور الحوارين والدعاة حتى يعلموا أن الله يعرض عليهم مساعدته. وعندما أدرك أوغسطين سبب إلحاح بولس على وجوب نسب كل نجاح في عملية الخلاص إلى الله، ركز على ما للتبشير من قدرة على الإقناع. ولا يكفي أن يوفد داعية من أجل التبشير، وإنما عليه أيضا أن يقول ما يلزم، وفي الوقت المناسب من أجل الظفر بمهتدين. إن المبشر يجهد نزعات القلب وكيفية الوصول إليها بدقة، لكن الله يوجهه من حيث لا يدري، لأن الله يعلم القلوب ويهدي من يشاء. وتتطلب نظرية أوغسطين في هداية من كان أحق بها إشرافا إلهيا تاما على محيط عملية الهداية، بما يجعل الآثار في بعض الأحيان غير مقصودة من لدن المبشر، وإنما الله هو الذي أراد لها أن تكون. وفي كتاب الاعترافات يذكر أوغسطين عددا من الأمثلة على حالات وقعت بفعل الإرادة الإلهية، حيث ظنّها الناس مجرد صدفة. وحتى عندما تحول موقفه في وقت بلغ الجدل البلاغيوسي أوجه، إلى التركيز على التحريك الرباني الباطني الذي يكسب التبشير والتلقين نفوذا، ظل أوغسطين يُطور فن التبشير ويُلقنه.

وفيما يخص وضع الإنسان الفاني بعد خطيئة آدم، لم يتردد أوغسطين في إبراز رؤيته الجديدة حول الهداية التي صاغها خلال المرحلة الأخيرة من الأزمة البلاجوسية، ومفادها اعتبار الهداية مساعدة ناجعة، تُنير العقل وتُغير الإرادة بإلهامها الحب الرباني، إلى أن يدخل الرب قلب الإنسان. فالكمال والعدالة المطلقة لا يمكن تحقيقها في هذه الدنيا، وصور الجوع والعطش تمثل بكل وضوح الحياة الفانية على هذه الأرض، حياة الرغبة الدائمة، والتي تُقابلها حياة السعادة في دار الخلد.¹

ولترسيخ قيمة الإيمان بالملكوت والمدينة السماوية، يُبين أوغسطين حقيقة التاريخ، وهو عنده يبدأ من الله وينتهي إليه. [إنه تاريخ تجري وقائعه تحت نظر الله. وتحدد بمقتضى فعل الإرادة الإلهية في المجتمعات البشرية. غير أنه تاريخ فعلي للبشر إذ فيه حديث عن روما منذ عهدي ريموس ورومولوس، مروراً بعهد الإمبراطورية الرومانية، وانتهاءً بغزو روما من طرف أأريك سنة 410م. وفيه حديث أيضاً عن إمبراطوريات أخرى عرفها أوغسطين من خلال قصص التوراة والإنجيل مثل الإمبراطورية الآشورية البابلية. وقد انطلق أوغسطين في بحثه من مسألة عقائدية ارتبطت بواقعة تاريخية فعلية حينما حمل الروم الباقون على عبادة آلهة روما، النصرانية مسؤولية غزو روما لأن ربحهم لم يستطع أن يُرد غزو الغزاة على روما، التي تخلت أهلها عن عبادة آلهتهم المعهودة منذ القدم. لقد رد أوغسطين بإسهاب على هذه التهمة ثم توسع في النقاش ليضع التاريخ في سياق أشمل مرتبط بالمدينتين: مدينة الله ومدينة الأرض. إننا نجد أنفسنا حقا أمام منظور جديد تماما. كان مفكرون آخرون قبل أوغسطين قد كتبوا تواريخ لتطور المسيحية عبر الزمن، مثل أوزويوس القيصري، غير أن أوغسطين قد تميز عنهم بكونه يقترح تفكيراً قائماً على العقيدة يبحث في تطور الوقائع البشرية. بهذا المعنى فهو مؤسس للاهوت مسيحي للتاريخ. إن هذا التفكير له هدف يتمثل في الإقرار باعتبار التاريخ فعلاً للإرادة الإلهية، التي تتجلى من خلال التاريخ البشري، بل وحتى الملائكي. وفي نهاية المطاف، هذا الهدف هو نفس الهدف الذي قصده أوغسطين في الاعترافات، كانت عبارة عن قراءة عقائدية لحياته الشخصية. من أجل الإقرار لله بنعمته التي أعطت لهذه الحياة معني. ومع ذلك، الأمر يختلف في مدينة الله حيث نجد أوغسطين ينتقل إلى مستوى آخر أعلى، تُصبح

¹. أوتو فرميلينغير، قرارات مجمع إفريقيا سنة 418م المتعلقة بالغفران والحرية (كما جاء بها أوغسطين ليقدمها لبونيفاس أسقف روما)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص 304.

فيه القراءة قراءة لتاريخ الكون، منذ بداية الخلق إلى نهايته عند الله، من أجل الإقرار بالحكمة السامية لله في تدبير أمور الكون. وسياق التفكير اللاهوتي عند أوغسطين، يظهر في قوله مثلاً: "على الرغم من كثرة عدد الأمم التي تعيش في مختلف أرجاء العالم (...). ليس هناك إلا شكلان للمجتمعات البشرية، شكلان أسميناهما، ونحن محقون في ذلك انطلاقاً من التوراة والإنجيل، بالمدينتين: مدينة ابتغى أهلها حياة السلم بحسب الشهوات، ومدينة ابتغى أهلها حياة السلم بحسب الروح". والأمر لا يتعلق هنا بتاريخ همه الوحيد سرد الوقائع لربطها ببعضها البعض، من حيث العلل المتعددة التي تفسرها سواء كانت اجتماعية أو عرقية أو سياسية أو اقتصادية أو ثقافية وما إلى ذلك، إن تفكير أوغسطين يقع على مستوى آخر تماماً إذ يعتبر أن تناول كافة الوقائع التاريخية يقوم على ربطها بتاريخ الخلاص الذي يرمز إليه موضوع المدينتين¹.

الفرع الثاني: القيم المعرفية والفكرية

للفكر قيمة كبيرة عند أوغسطين، حتى أنه جعل الفكر (Mens/Pensee) هو القسم الأعلى من النفس العاقلة (أنيموس) وهو الذي يلتصق بالمعقولات (Intelligibles) وبالله. وهذا الفكر يحتوي²:

. أولاً على العقل (Ratio/raison)، وهو الحركة التي يمر بها الفكر (منس) من إحدى معارفه إلى أخرى، كي يُقيم بين هذه وتلك علاقات مشتركة أو يُفرقها.
. ثانياً يحتوي هذا الفكر على الذكاء العقلي الحُجى (Intellectus, intelligence). وقد أخذ أوغسطين عبارة انتلكتوس وانتلجانسيا من الكتب المقدسة. وهما يعنيان قوة عليا للعقل (راسيو)، وعادة ما تؤخذ الكلمتان عنده بمعنى واحدة هو اسم شيء في الفكر (منس) أي في الإنسان.

وأوغسطين الذي يهتم بالتمييز، حتى لأنه صَوّر الوجود كله في إطار الازدواجية، ميز قيمة العقل في تأمله الخالص الذي من شأنه تحقيق الغبطة لصاحبه، وأطلق عليه اسم العقل الأسمى (البصيرة: mens). وأطلق على العقل في انشغاله بالأمر الخاصة بالجسم، والتي تفرضها مطالب

¹. هنري تيسي، مدينة الله عند أوغسطين وعند بعض المفكرين الآخرين، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 104.105.

². علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 192.193.

الحياة العملية اسم العقل الأدنى. وهو يقول: "البصيرة (mens) هي التي تسمو بنا بواسطة قمة العقل الإنساني تحت إشراف الإيمان إلى المعرفة العقلية بالطبيعة الأسمى التي لا توصف واللاجسمانية والغير متحركة، والله وحده هو الذي يتحكم فيها". وقد انفرد أوغسطين في التراث المسيحي الوسيط باستخدامه لهذا المصطلح بهذه الدلالة. يقول أوغسطين: "العقل (البصيرة) هو نظر النفس، وطالما أن من ينظر لا ير حتما، فإن النظر الصحيح التام الذي تعقبه الرؤية هو الفضيلة، وهي الإدراك الصحيح التام، بيد أن هذا النظر بالذات لا يستطيع أن يوجه العينين إلى النور إلا إذا حضرت تلك الأشياء: الإيمان الذي به نرى الخير الذي يتوق إليه النظر وبه يُصبح سعيدا، والرجاء الذي به نظرنا متى كان نظرنا مطابقا للأصول والمحبة، والتي بها نرى ونتمتع بالرؤية. ومن الآن وصاعدا تتحقق مُشاهدة الله وهي غاية النظر، لا لكي يتوقف النظر عن كل جهد ونشاط، بل لغلا يسعى في أثر شيء آخر. إن كمال الفضيلة التام هو في أن يصل العقل (البصيرة) إلى غايته ويحصل على السعادة الحقة. والرؤية هي هذا الإدراك في النفس الذي يتم في الجمع بين المدرك والمدرك، حتى يتبين من خلال ذلك أننا بعين النفس نرى ما يُقال. وإن توقفنا عن استخدام عين النفس استحال على الإنسان أن يرى شيئا. ونتيجة لذلك متى أدركت النفس الله رآته". ويقول في (كتابه الثالث) موضحا ذلك: "لما يأمر الله البصيرة (mens) أن تعرف نفسها، أعتقد أن ذلك لتعرف ذاتها فعليا ولتحي وفقا لطبيعتها. أي لتتطلع إلى أن تخضع للذي يجب أن تُحكم من قبله، وذلك بأن تُسيطر هي على ما هو أدنى منها، والذي يجب أن تتحكم فيه". فالبصيرة عند أوغسطين التي هي العقل الأسمى أو الوظيفة العليا للعقل، هي المختصة بمعرفة الحكمة.¹

ولبيان القيم المعرفية يُحدد أوغسطين العلاقة بين الحكمة والعلم، فهو لم يسعى لوضع نظرية ميتافيزيقية في المعرفة، بل سعى لوضع قاعدة عملية تكون أساسا في استخدامه لقدرته على المعرفة. وتحقيقا لذلك ميز بين تصورين ممكنين للمعرفة، وهادفة من ذلك تحقيق مزيد من الإيضاح لمفهوم الحكمة. أما النمط الأول من المعرفة فهو الذي يهدف للمعرفة في حد ذاتها. وهذا النوع لا حد له لأن الذي يطلب المعرفة لذاتها، لن يصل أبدا للحظة يكتفي فيها بالقدر الذي حققه من المعرفة. وهو ما يُسميه أوغسطين بالعلم، الذي يشتمل على العلم بالمعنى التقليدي وعلى حكمة الفلاسفة. أما النوع الثاني من المعرفة فله هدف محدد هو تحقيق السعادة، مما يفرض عليه حدودا

¹. زينب محمود الخضيرى، لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 3228.

واضحة ومنهجاً محددًا، وقد أطلق عليه أوغسطين اسم الحكمة. ويُفرق أوغسطين بين العلم والحكمة بميزة أخرى، من شأنها إلقاء مزيد من الأضواء على هوية كل منهما، وهي التفرقة بينهما على أساس الموضوع، فهو يقول: "تختص الحكمة بمعرفة الأشياء الخالدة، بينما موضوع العلم هو ما تجعلنا الحواس نحس به". وآخر هذه الفروقات بين العلم والحكمة وأهمها، هي تلك التي تقوم على أساس وظائف العقل. فقد جعل للعقل وظيفتين أو شكلين من أشكال استخدامه: وظيفة عليا سامية هي الحكمة، قوامها تأمل الحقائق الخالدة أي الله والنفس. ووظيفة أدنى هي العلم، قوامها إعمال العقل في معطيات التجربة الحسية، وهدفها معرفة الحقائق الزمانية الموجهة للفعل، أو المتعلقة بتجربة التاريخ الإنساني (المعرفة التاريخية). أوغسطين كان يُقيم العلم تقييماً دينياً وأخلاقياً، ليجعله في مرتبة أدنى من مرتبة الحكمة. وهمش العلم تماماً إذا لم يُقر به من الله، فهو يقول: "ما أشقى من يعلم كل شيء ولا يعرفك أنت أيها الرب الإله. وما أسعد من يعرفك وإن كان يجهل كل شيء. إن الذي يعرفك ويعرف الأشياء كلها لا يزداد سعادة بمعرفتها، بل أنت وحدك مصدر سعادة له، إذا عرفك إلهاً فسبحك وشكرك ولم تطغ عليه أفكاره". إن العلوم المختلفة لا بد أن تكون مجرد وسائل لتحقيق معرفة الله، التي هي غايتنا الحقيقية لأنها هي التي تُحقق السعادة، ويقول أوغسطين: "لا بد وأن نتجه بكل أفكارنا وبكل حياتنا وبكل عقلنا لله (...). وعندما يقول لنا الإنجيل افعل ذلك بكل قلبك وبكل نفسك، بكل عقلك فهو لا يترك لنا أية جزئية من حياتنا، أي لا يترك أي موضع حال يمكننا أن ننعيم فيه بكائن آخر غيره". إن قراءة أعمال أوغسطين تكشف لنا عن إيمانه الصادق، بأن العلم بكافة فروع ما هو إلا أداة للوقوف على الحكمة. ونتج عن هذا الإيمان بدور العلم الهام، أن اعتنى أوغسطين بعناية كبيرة بالمسائل الطبيعية. ولقد فعل ذلك بشكل خاص في ثلاثة من أعماله خصوصاً لتفسير سفر التكوين، وهي: في سفر التكوين ضد المانوية، الكتاب الغير مكتمل في تفسير سفر التكوين. وعمله الضخم المكون من اثني عشر كتاباً ألا وهو في سفر التكوين. كما أن كل من مدينة الله والاعترافات يحتويان العديد من المعالجات الطبيعية.¹

والحكمة معرفة تستعمل نشاطات النفس العليا، نشاطات الإنسان الداخلي، فما هو خارجي في الإنسان هو ما يشترك فيه مع الحيوانات. إن الحكمة تأمل وليست عملاً، تتجه نحو

¹. زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ، مرجع سابق، ص 2722.

الخالد والأبدي لا نحو الزمني. وهي مُشتركة بين الجميع لا يملكها فرد واحد، وهي تُخضع الفرد لكل ولا تستغل الجميع لمصلحة الفرد. وتبلغ الحكمة غايتها عندما تكنه الأفكار الأبدية والخالدة، ومن ثمة الله نفسه. ومراحل التدرج في الحكمة تبدأ بتنقية النفس ذاتها من الأدران، فتسعى لأن تُصبح نقية، طاهرة بريئة من كل دنس، بُغية أن تفتح بذاتها على النور الإلهي. وتبدأ المرحلة الأولى بمخافة الله، أي بخوف الموت والخوف من المصير المستقبلي. ثم تأتي المرحلة الثانية وهي الورع والخضوع للكتب المقدسة والقبول إيماناً بحقائقها. أما المرحلة الثالثة فهي في الانتفاع من العلوم، ويجب معرفة الكتابات المقدسة جيداً لقراءتها وشرحها. وفي المرحلة الرابعة من درجات الحكمة وبعد التحول النهائي للنفس نحو الخالق، فإنه يبقى عليها أن تستمر وتبقى في حالة النقاوة التي توصلت إليها. وفي المرحلة الخامسة، فإن النفس تنزع نحو الله، أي نحو تأمل الحقيقة بثقة مطلقة وكاملة. وعند ذلك تشعر بنفسها قريبة من المكافأة العليا والأعمق، التي تعبت للوصول إليها. وفي المرحلة السادسة، توجه النفس نظرها نحو الله الذي لا تستطيع سوى القلوب وحدها تأمله. وعند ذلك تأتي المرحلة السابعة، وهي رؤية وتأمل الحقيقة التي تكون عند هذا قد أُكتشفت وهي الحكمة. فالحكمة إذن نهاية مسار طويل، نصل إليها بعد اجتياز سبعة مراحل، أو على الأصح بعد البقاء في كل هذه المراحل واستيعابها وتمثلها. إنها فرح، إنها تملك للخير المطلق والنهائي والحقيقي. والإنسان في رأي أوغسطين بحاجة للنعمة الإلهية لتحقيق الخلاص، وبلوغ المبدأ الأول لكل الأشياء، والعلة الأسمى أي للخالق.¹

وتتحلى قيمة العلم في أنه ضروري كي تصل الحكمة إلى هدفها. [فالفضائل التي هي الطرق الجيدة والصالحة للتصرف والسلوك، تستلزم معرفة كيف هو التصرف والسلوك. كذلك العلم يخضع للحكمة ويصبح أداة لها، ويبقى هو مع ذلك ضرورياً وشرعياً وصالحاً. بل إنه قد يُصبح مجرد أداة تستخدمه، وسيلة لاكتسابها. فالحكمة المسيحية تُرّص العلوم والمعارف، تحت سلطة الكتب المقدسة، التي تحتوي على الحقيقة المخلصة والموحاة من الله إلى البشر. وأوغسطين يقول إن الحكمة أبدية وهي المبدأ الذي استُخرج منه كل شيء، وهي بذلك متوحدة مع الكلمة أو إنها هي الكلمة. منها تُشتق الحكمة الطبيعية فهي نور العقول ونور القلوب، إذ هي التي تُكَمِّل وتوسع هذه الحكمة الطبيعية، وتبقي دائماً الغاية القصوى التي ينبغي نُشدائها. أوغسطين لم ينقطع منذ

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 215، 217.

قراءته لكتاب هورتانسيوس عن محبة الحكمة، فهي غرض الفلسفة وهي التي سببت له حيرته وشكته ثم تحولاته ثم اهتداؤه. لقد وحد بين الحكمة والسعادة منذ بدء تفكيره حتى نهايته. فالسعادة هي تلك اللذة التي لا لذة بعدها، وهي تُغني عن كل لذة ثم إنها تمنح السلام الداخلي¹.

فالغاية التي تتجه إليها المعرفة كلها عند أوغسطين، هي السعادة. والإنسان لا يستطيع أن يجد سعادته الحقيقية إلا في نيل الإتحاد مع الله، الذي يستطيع وحده أن يُشبع رغباته. ولذلك فإن غاية كل تفكير وهدفه عند أوغسطين هو ارتقاء العقل إلى الله والإتحاد النهائي معه. فعند أوغسطين وأتباعه كل معرفة وكل تأمل لا يُعين النفس في طريقها إلى الله فهو باطل وفضول ضار، إذ يكمن في مركز تفكيره والجزء الأهم منه تعليمه عن الحياة المسيحية في الإتحاد المتزايد بالله، عن طريق النعمة في العناية الغيبية². ويُقدم أوغسطين المعرفة على العبادة فيقول في الاعترافات: "هب لي يا رب أن أعرف كيف أبدأ وأدرك. أأدعوك أولاً ثم أسبحك؟ أم أعرفك فأدعوك؟ وأنت لي أن أدعوك قبل أن أعرفك؟ وقد يدعوا من لا يعرف، واحداً بدلاً من آخر. وهل أدعوك أولاً، ثم أعرفك؟ أني لي أن أدعوك، وأنا غير مؤمن؟ أم كيف أومن وليس هنالك من يُشيرني؟"³.

وتعني المعرفة عند أوغسطين الحقيقة، وهي نوع من اتصال العقل بالوجود الأبدي والمطلق لله. لأن الله وحده هو حقيقة، وواقع وجوده ضروري وأبدي، وحينما نكون حُكماً صحيحاً فإنه لا يستمد سمة الضرورة والكلية، إلا من استنارة عقولنا بالمثُل في عقل الله. هذه المثُل تتجسد في المسيح، الذي هو الحكمة الإلهية. لذلك فهو المُعلِّم، والمُعلِّم الوحيد، الذي يستطيع أن يُعلم الحقيقة في عالم المعرفة الطبيعة والغيبية على السواء. فالمسيح في نظر أوغسطين يهدي العقول نحو الله، ويُعلم عن وجوده من خلال المعرفة بأبسط الحقائق، ثم يُكمل معرفتنا ويجعلها كافية لنيل آخر الغايات من خلال الوحي⁴.

وتستمد الحقيقة قيمتها من مصدرها وخصائصها. [فخاصية كل حقيقة هي أنها ضرورية، ثابتة، مستقرة، أزلية وخالدة. والحقائق ليست رياضية فقط، بل هناك أنواع أخرى مشتركة في كل

¹. المرجع السابق، ص 215، 217، 218.

². أ ه ميسترغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 281.

³. أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 7.

⁴. أ ه ميسترغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 280.

العقول، مستقلة عن كل زمان ومكان مثل المبادئ المنطقية، والحقائق الأخلاقية والفلسفية، كقولنا: أن من يعرف الحكمة يحوز بذلك الخير الأسمى، وأنه من الواجب طلب الحكمة وابتغاء السعادة، أو أنه يجب إعطاء كل ذي حق حقه، وأنه يجب أن تُخضع ما هو أدنى لما هو أعلى... الخ. ولا تتأتى هذه الحقائق من الأشياء، ولا تكتشفها الحواس، فالأشياء في تغير مستمر. وما هو متغير وغير مستقر لا يمكن أن يُعطينا هذه المعرفة الثابتة التي نسميها بالعلم. قد تكون الحقائق الرياضية منتفعة من الأشياء الحسية، لكن قوانينها وتركيباتها لا تخضع لذلك. والجسم البشري هو أيضا عاجز عن إعطاء هذه الحقائق الثابتة. فهو متجزئ، متغير وينقسم. لا بد إذن للبحث عن مصدر للحقائق أن يكون غير موجود في العقل، أي يكون في مصدر آخر أرفع ويكون بمثابة السبب لتلك الحقائق. ليست الحقيقة من العقل الفردي، ولا هي من مفعوله. فهي مشتركة بين جميع العقول، هي نوع من النور الذي ليس هو لنا، ولا لغيرنا ولا لأي إنسان مُفرد أو أي شخص مُعين. إنه نور للعموم، يحوزه كل واحد منا، وهو هو نفسه لدى الجميع في حالات مُعينة. الحقيقة أرفع من كل عقل فردي، وأدنى من العقل بوجه عام، ولولا هذه الصفة الأخيرة لما استطعنا أن نحكم على ضوئها وبواسطتها. لذلك فالحقيقة متعلقة تماما بالعقل وهي تُنظمه أو تُدبره، إذ هو منفعل وناقص وغير ثابت، بينما هي غير ذلك، فهي أسمى وهي تتجاوزها، تتصاعد إلى الأسمى وتتعالى. يكشف العقل صفة التسامي للحقيقة (أي الصعود والتعالي) فالعقل يُدرك أنه أمام ما هو أرفع منه ومن الإنسان، وأنه أمام الحقيقة وهي الخالد والثابت والمستقر والضروري، أي أمام حقيقة واقعية تمتلك جميع الصفات للإله نفسه. ولا تُفهم مثل هذه الصفات إلا بشيء يكون مثلها، ضروري وخالد. وعندما يرى العقل الحقيقة، فإنه يرى أمامه قانوناً أرفع، وطبيعة ثابتة وخالدة هي الله¹. فقيمة الحقيقة العالية لكونها عند أوغسطين هي الله. تستمدها العقول المتهئية كنور.

وللقيمة السامية للحقيقة وأهمية البحث عنها، بغية تحقيق اليقين والطمأنينة، انظم أوغسطين الشاب إلى جماعة ماني [لأنه وجد لديهم الشجاعة الكافية لتفسير كل شيء دون اللجوء إلى الإيمان على الإطلاق. ورغم ما في نظريتهم عن أصل الكون ونشأته من سخافات وآراء غريبة، فإنهم عقليين يعتزون بالعقل، ويعتمدون على الفهم. لكن هذا المذهب المانوي لم يُحقق لأوغسطين ما ينشده، فقد مل انتظار الفهم الموعود الذي لم يصل إليه قط. فانفصل عن

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 145.146.

هذه الجماعة، وألقى بنفسه في أحضان مذهب الشك لدى شيشرون. وعندما غاص في أعماق هذا المذهب بتأثير أفلوطين، سرعان ما اكتشف أن كل ما هو حقيقي في الأفلاطونية الجديدة قد تضمنه بالفعل إنجيل القديس يوحنا وسفر الحكمة. بل إن هناك الكثير من الحقائق الأخرى موجودة في هذين السفرين لكنها كانت خافية على أفلوطين. وهكذا فإن الفلسفة التي بحث عنها طويلاً بواسطة العقل قدمها إليه الإيمان. بل إن جميع الحقائق التي وصل إليها الفكر اليوناني واحتفظ بها نخبة من العقول المختارة، هذه الحقائق موجودة ومبررة ومكملة عن طريق الوحي الذي وضعها في متناول الناس جميعاً¹. فمصدر الحقائق هو الكتاب المقدس، والذي جعلها في متناول جميع الناس، لا تحتكرها فئة من الناس دون غيرها. وهذا ما يزيد من قيمتها.

ويؤكد أوغسطين على أهمية الوحي لتحقيق اليقين ومعرفة ما هو متجاوز (أي غيبي)، ولا يمكن للإنسان إدراكه بعقله أو حواسه: "إنك أزلي وسرمدي وحدك، طالما لا يطرأ عليك أي تغيير لا شكلاً ولا حركة، وطالما لا تتغير مشيئتك مع الزمن، لأن كل إرادة دائمة التطور ليست أزلية. وأنا متيقن من هذه المشيئة بحضرتك. لئلا إرادتك نيرة لي، وأجعلني أطمئن عن حكمة إلى وحيك في ظل جناحيك"². وللقيمة المهمة للوحي في مجال الإدراك والمعرفة، [يُصرّ أوغسطين على أن النفس تتصرف بطريقة أفلاطونية وليست أرسطية، فهي تُدرك وتعرف عنصراً الصورة في الأشياء إدراكاً فعالاً بفضل قرابتها بها، وليس كالنفس الأرسطية تُدرك الانطباعات، والانطباعات الحسية والصور العقلية سلبياً، وتُجرد منها مفاهيمها عن طريق عملية أكثر تروياً. والنفس عند الأفلاطونيين وعند أوغسطين وأتباعه ليست بالسلبية قط، ولا تتأثر فعلاً بالجسم. بل هي دائماً فاعلة ومهيمنة، تستخدم الجسم وأعضائه الحسية لأغراضها الخاصة. وقد أفسد وجود الجسم وأبطل، فانهمك بالجهل والخبطية ولم يعد قادراً على معرفة ما يجب عليه من دون وحي، والجسم أكثر عجزاً عن القيام بما يجب عليه دون نعمة الخلاص. لذلك تتلقى النفس الإسناد الإلهي بالطريقة المناسبة لعملياتها المتعددة]³. فالإنسان عند أوغسطين لا يصل إلى المعرفة الحقيقية التي تُحقق اليقين إلا بالوحي، وذلك يتطلب ابتغاء الحقيقة والسعي إليها وتهيئة النفس وتطهيرها لاستقبالها بالنعمة.

¹. أ. ه. آرمسترانغ، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 66.

². أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 271.

³. أ. ه. آرمسترانغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 279-278.

واليقين يرتبط بالوحي فأوغسطين يؤكد أنه: "على الضعف البشري أن يُسلم أمره إلى السلطة الإلهية. إننا نُصدق استنادا إلى الدين الحقيقي"¹. ويذهب أوغسطين في الاعترافات إلى أن الظلمات التي تنغمس فيها النفس وفسادها هو سبب حجب الحقيقة عنها، قال: "فقد أدركت ماهية الحقيقة التي حرمتني من رؤيتها ظلمات نفسي". وعن أهمية معرفة الله وثمارها النفسية يقول: "سوف أعرفك يا من تعرفني، سوف أعرفك كما تعرفني، أدخل إلى نفسي يا قوم نفسي، واسكن فيها وأملك عليها وحوّلها إليك، منزهة عن كل عيب. ذلك هو رجائي ولذا أتكلم وبهذا الرجاء فرحت فرحا لا يشبهه كدر، أما سواه من خيور الدنيا فبقدر ما نسكب عليه من دموع يبقى دونه قدرا، وإن خففنا من البكاء عليه نراه يستحق الأكثر. أنت قد أحببت الحق، لأن من يعمل الحق يُقبَل إلى النور. ولذا فإني أريد أن أعمل الحق، في قلبي أمامك باعترافاتي هذه، وأمام الشهود الكثيرين، بما أكتبه الآن (...). والآن وقد شهدت زفاتي بما في نفسي، من كراهية لنفسي، فقد أصبحت نوري وفرحي وُحّي ورغبتني. ولذا فإني أحجل من نفسي وأطرحها جانبا، وفيك وحدك أبتغي رضا نفسي ورضاك"².

ويذهب علي زيعور إلى أن أوغسطين أخذ من الوحي نبراسا له، أخذ منه الوعي الكوني والتاريخي. فالوحي يكشف عن مصدر الخليقة من جهة، ثم إنه يضع لها أيضا نهاية في آخر الزمان. يعني ذلك أن البدء كان بآدم ثم ولد له قايين(قابيل) الذي أسس بالفعل المدينة الأرضية. بينما هايل، عضو المدينة السماوية، لم يؤسس له مدينة في الأرض ليظهر أنه موجود في هذا العالم، وهو في طريقه إلى الحياة الخالدة. هنا روح فلسفة أوغسطين التاريخية. كان تأثيرها جما في فلسفة التاريخ. في هذه الفلسفة نرى أن الإيمان هو القائد، وأن الوحي هو المعلم والذي كشف البداية والنهاية. وأما العقل فليس سوى تابع يلحق بالإيمان، ويوفق بين ما يجري وبين ما يُعرف عما سيتم يوما ما وما جرى يوم الخلق. يسير العقل ضمن الحدود التي رسمها له الوحي، فيتقيد بنقطة الابتداء وبالغاية التي تسير الأحداث نحوها والعناية التي تُرافق هذا المسار. وله أيضا الحق في التنبؤ بالمستقبل، وفقا لصورة الماضي المرسوم له، في الكتب المقدسة.³

¹. أوغسطين، مدينة الله مج1، مصدر سابق، ص 512.

². أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 193.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 245.

ولم يلغى أوغسطين الحواس وجعل لها قيمة، [ففي الأصل، كان البشر يتمتعون بنفس النور العقلي الباطني مثل الملائكة، لكنهم صاروا بعد السقوط مضطرين إلى الاعتماد الشديد على الحواس، من أجل المعرفة والفهم. وقد خصص أوغسطين كتاباته الأولى (جزء كبير من كتابي الاعترافات والتثليث) للكشف عن التوجيه المتواصل للحكمة الربانية قبل العقل، ودور المعرفة الحسية في عودة البشر نحو ذلك النور الأول. وقد توصل إلى نتيجة مفادها أن البشر يقفون دائما خلال حياتهم الأرضية، في حاجة إلى الحس، ومن ثمة تبقى معرفتهم لله ولمبادئ الحقيقة الثابتة معرفة محدودة من حيث وضوحها وجاذبيتها بالنسبة إليه، ويبقى العقل الإنساني عُرضة للحيرة والرغبة في اللهو. وتضطر النفس البشرية في عودتها إلى الله، إلى الاعتماد على تعليم خارجي يأتي عبر الحواس وجاذبية الجمال المحسوس]¹. فالمعرفة الصحيحة قد تؤدي الحواس إلى أن يعتريها النقص والغموض. وهذه الحواس تجعل النفس عُرضة للفساد والانحراف. ولأن الإنسان مجبر على استعمال حواسه، فإن هذه الضرورة تجعل الإنسان يعيش صراع بين مطالب الجسد وشهوات النفس وبين تعالي الروح وتساميتها.

والخطوة الأولى عند أوغسطين لتحقيق اليقين هي تجاوز الشك. [فقد بدأ تأمله في المعرفة، بذلك الدحض الشهير للنزعة الشكوية الذي يسبق ديكرات. فقد ذهب إلى أن هناك شيء واحد هو واثق منه ثقة مطلقة، وهو كما قال: " أني أُجد. ولكن لماذا لا أكون مخطئا حتى بهذا؟ لأنني لو كنت مخطئا إذاً فلن يكون مخطئا ينبغي أن أُجد (أُخطئ إذا أُجد)". ولهذا الدحض للشكوية مضامينه المهمة. فهو يعني أن الإنسان لديه معرفة مباشرة وبلا وساطة، وليس من خلال الحواس، وعلى الأقل بواقع روحي واحد. وذلك هو نفسه بوصفه ذات مفكرة. ويكرر أوغسطين تأكيده على هذا مرارا، وإن كان يُقر خلافا لبعض الأوغسطينيين اللاحقين، بأننا نعرف الموضوعات المادية الخارجية من خلال الحواس. وأعلى المعارف وأهمها عنده هي اتصال العقل المباشر بالواقع الروحي المعقول، الذي يُشكل وعينا بذاتنا بوصفنا واقعا حيا ومفكرا، وهو الخطوة الأولى فيه. من ثمَّ يمكن الوصول إلى نتائج أبعد عن طبيعة معرفتنا. فبمعرفتنا لوجودنا وتخلصنا من النزعة الشكوية اليائسة، ومن خلال التوصل إلى هذا اليقين المطلق، سنكون قادرين على المُضي واكتشاف أننا نعرف

¹. جيمس باتو بورنس، أفعال البشر تخدم المقصد الإلهي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، ص288287.

حقائق أخرى، تدخل إلى فكر الكائن في عالم كعالمنا، فهي ضرورية لا تتحول وأزلية وصحيحة دائما وعلى نحو كلي¹. فالتكامل في نظرية المعرفة عند أوغسطين، التي جمعت مختلف مصادر المعرفة، واهتمت بمختلف المدارك المعرفية، جعلتها تستوعب قيم فكرية ومعرفية مهمة.

الفرع الثالث: القيم الأسرية والاجتماعية

أدرك أوغسطين قيمة المحبة وأنها ليست القوة الدافعة للفرد وحده، بل أيضا للحياة الاجتماعية. وهو يقول أن المجتمعات والجماعات كلها تُكوّنُها رغبة مشتركة. فأولئك الذين يتطلعون إلى الهدف نفسه ويسعون للوصول إليه يُشكلون بالضرورة مجتمعا. وطبيعة الغاية هي التي تحدد خاصية المجتمع. والتقسيم الكبير للبشرية، وكما رأينا يقع بين من يرغبون في غاية مناسبة، وهي الله وليس سواه، وأولئك الذين فسدت رغبتهم فاختراروا المنافع الأرضية كغايات وليس كوسائل. مجتمعين أو مدينتين تقسمان الجنس البشري بينهما، مدينة الله والمدينة الأرضية أو مدينة الشيطان. وهناك محبتان تُوجدان هاتين المدينتين، فمحبة الله تصنع القدس، ومحبة الله العالم تصنع بابل. مدينة الله في السماء لا على الأرض، ومواطنوها هنا غرباء وأبناء سبيل لا يستقرون في مكان دائم. مواطنوها الملائكة والناس على السواء، وهي تضم كل من حققوا الخلاص من بدء العالم إلى نهايته. ولذلك فهي لا تتطابق مع الكنيسة على الأرض، برغم أنها تقف في علاقة قريبة منها. الكنيسة في هذه الحياة الانتقالية الناقصة هي الممثل الوحيد لمدينة الله، وقد ذهب القداسة الغيبية كلها، لكن كثيرا من أعضائها ليسوا مواطنين حقيقيين في المدينة، وهناك كثيرون خارجها يمكن في أية لحظة أن يتحرروا ويصيروا مواطنين فيها. مدينة الله هي الحكمة المخلوقة، الأزلية التي تنتمي إلى نظام يتعالى على الزمان. والكنيسة هي المجتمع الذي يتم خلاله استحضار ذلك النظام الغيبي لنا بالطريقة المناسبة لحياة المرور والتغير فيه.²

إن الحب لشيء ما، يُولد عفويا مجتمعا مؤلفا من جميع الأفراد الذين يشتركون في حبه، ويتعدون عن من لا يُحبونه. ومن يُحب الله فإنه يجد نفسه بحكم هذا الأمر في علاقة مجتمعية مع سائر من يُحبه. الحب إذن هو الرابطة الاجتماعية، والصلة بين الأفراد، والمؤسس للمجتمع. مجموع

¹ أ ه آرسترنغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 279.

² المرجع نفسه، ص 284283.

الناس الذين يشتركون في حب واحد يجمعهم فيما بينهم، يُشكلون مدينة. وتعدد أنواع الحب المشترك تتعدد أنواع المدن. ولكل مجتمع غاية واضحة يشترك فيها كل الأعضاء، ذلك أن ما يُجبه المجتمع هو ما يجبه الأفراد، وهم يشتركون في طلب السلام. وما الحرب إلا لإقامة السلام، وليست للحرب كما يقول أوغسطين¹.

ولذلك يولي أوغسطين أهمية بالغة لتطبيق القوانين، وتأمين استمراريتها والمحافظة على النظام بشكل مقبول، ولتحقيق ذلك لا بد من الردع والمجازاة. كما أن للمجتمع المعتدى عليه، الحق في الدفاع عن نفسه وقتال الأشرار، بل هو واجب. ففي الحالة العكسية، يتعزز الشرير، ويتمادى في غيه وفي الظلم. وفي حالة الفوضى الحاصلة يتألم العادلون والأبرار، وهم إذ يُقاتلون فليس ذلك محبة بالقتال أو للانتقام، وإنما يُدافعون عن حقوقهم وعن بُغيتهم في السلم. لكن أوغسطين يوصي بأن تكون الحرب الشرعية ذات طابع إنساني، فيُعطي هنا مساحة من التعاليم الروحية على عملية مؤلمة، وعليها أن تؤدي إلى الراحة الدائمة، وإلى سلم مستمر وحقيقي².

ويؤكد أوغسطين على جملة من القيم الأخلاقية لبناء كنيسة قوية ومجتمع متماسك. وهو يقول انطلاقاً من تجربته: "وجدت الكنيسة مكتظة بالمؤمنين، وكل واحد منهم يسير على هواه، فكرهت حياتي السابقة التي عشتها طبقاً لروح العالم، وأخذت أستثقلها. الآن وبعد أن حُمدت شهواتي الماضية وانطفئ ولعي بالمال والأجساد، ولم يعد لها أدنى لذة لدي، إذا ما قسستها بلذة عُذوبتك وجمال بيتك الذي أحببته. لكني بقيت مرتبطة بوفاق المرأة القوي. لم يمنعني الرسول من الزواج لكنه دعا إلى حياة أكمل من الحياة الزوجية، حين تمنى على الناس أن يتشبهوا به"³. ولبناء الأسرة يؤكد أوغسطين على الزواج ويُجرم العلاقات الغير شرعية: "لقد حرمت كل علاقة زوجية غير شرعية، وأما الزواج وإن كنت قد أذنت به، فقد أظهرته دون حالة أخرى (أي أنه اختار التبتل). وبنعمتك يا الله اخترت تلك الحالة قبل أن أصبح الموزع لسرك. بيد أن صور تلك الملذات لا تزال حية في ذاكرتي، وعنهما تكلمت طويلاً"⁴. وفي قوله هذا تصريح بالفطرة التي فطر الله عليها البشر،

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 228227.

². المرجع نفسه، ص 233.

³. أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص 146.

⁴. المصدر نفسه، ص 219.

فأحل الله الزواج. ولا يمكن التغاضي عنها بالبتولية والرهبانية. وموضوع العلاقات الجنسية الغير شرعية المسكوت عنها في تاريخ الكنيسة، قد انفجرت سنة 1994م حينما قدمت الراهبة مورا أدونوهو بتسليم تقرير تنص فيه على العديد من حالات الاغتصاب التي حدثت في أكثر من 23 دولة. وقد تم نشر جزء من التقرير سنة 2001 في صحيفة كاثوليكية أمريكية هي (نشيونال كاثوليك ريبورتر). وكذلك قامت الراهبة ماري ماك دونالد سنة 1998 بنشر تقرير بنفس المضمون، وأدانت فيه مخطط الصمت الذي تسلكه الكنيسة.¹

أما آراء أوغسطين في التربية والقيم التربوية فتظهر متأثرة بالأفلاطونية المحدثة، وبالسائد في عصره لدى المفكرين الرومان، الذين دعوا مثلا لإتباع بعض الوصايا العامة الإنسانية والسماحة، التي تهدف إلى تكوين الطفل على وجه رأوه سليما. لكن أوغسطين في أعماله المتأخرة أخذ يُكوّن آراء خاصة به، تركز على التربية الدينية، وضرورتها وواجب الأهل في توفيرها للطفل. وهي آراء يتبناها اليوم الكثير من المفكرين التربويين المستلهمين التراث في نظراتهم، كما يقول علي زيعور².

ويُحذر أوغسطين من الآفات الاجتماعية، فقد حرم على نفسه السكر وينهى غيره عنه، لما فيه من مضرة: "وأسمع صوت إلهي يأمرني قائلا: (لا تُثقلوا قلوبكم بالسكر والشراهة). بعيدا هو السكر عني، ولن تسمح له رحمتك بالدنو مني. أما الشراهة فقد ولجت إلى بيت خادمك، أبعدها عني برحمتك. لأنه لا أحد يمكن أن يكون عفيفا ما لم يهبه الله العفة"³. ويؤكد أوغسطين على العدل والقسط ولو مع النفس، وترك شهادة الزور على النفس أو على القريب وترك قتل النفس فهو يقول: "فيما يختص بشهادة الزور حيث يقول: (لا تشهد على قريبك شهادة زور) خروج 16/20، مع أن شاهد الزور على نفسه يظن أنه لا يخطئ مادامت محبة القريب قائمة على محبة الذات. وقد كتب (وتحب قريبك مثل نفسك) مرقس 12/31. وعليه فإن كانت شهادة الزور على الذات ليست أقل إثما من شهادة الزور على القريب، وإن كانت الشريعة لا تنهى فقط عن شهادة الزور على الذات بل تنهى عن التفكير بقتل النفس، فلا يجوز للإنسان أن يقتل نفسه عملا بالأمر

¹. ينظر: زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه، مرجع سابق، ص 120.119.

². علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 248.

³. أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص 221.

القائل (لا تقتل) حتى إنه لا يستثني أحدا ولا الذي يتقبله"¹. مثل هذه القيم كثيرة في مؤلفات أوغسطين.

ولقيمة حياة الإنسان عند أوغسطين نجده يرفض الانتحار، والهروب من الواقع الاجتماعي الصعب، فهو يقول: "يمكن للإنسان أن يتأمل الشجاعة العظيمة التي تجلت في الذين انتحروا، ولا يسعه أن يمتدح حقيقة حكمتهم. على أن العقل لو أحسنوا استشارته، لما رضي بتسمية ذلك اليأس الجامح من الحزن أو من خطايا الآخرين شجاعة عظيمة. إنه في الحقيقة ضعف نفسي يمنع الإنسان من أن يتحمل استعباد الجسد أو جنون الرأي. أوليس الأفضل أن يتحمل الإنسان بؤس الحياة، على أن يتهرب منه، فينبذ على نور الضمير السليم ظلمات الضلال التي تُغلف عادة فكر الإنسان"². بل إن أوغسطين ينهى عن الانتحار خشية الوقوع في يد العدو والخوف من عذابه.

كما بيّن أوغسطين أن الفساد بأي شكل من الأشكال يؤدي إلى انهيار المجتمع. وبيّن الصلة الوثيقة بين الديانة الرومانية الوثنية والصورة التي تُعطىها على المسرح في ممارسة العبادة من الوحشية والفساد. وبيّن الارتباط المتناسك بين فساد الأخلاق الفردية والاجتماعية والسياسية والانهيار السياسي الذي أودى بالإمبراطورية الرومانية³. فما انهارت الإمبراطورية الرومانية العظمى إلا لانتشار الفساد الأخلاقي والرياء في مجتمعها. وقد فند أوغسطين بذلك اتهام الرومانيين الوثنيين أن سبب سقوط روما هو إتباع الرومانيين للمسيحية وترك آلهتهم التي كانت تحميهم بزعمهم.

وقد سعى أوغسطين لترسيخ القيم الاجتماعية، حتى عُرف عنه أنه امتاز بحبه الشديد للفقراء، فكان يبيع أحيانا ما للكنيسة من أملاك، ويوزعه على الفقراء ويجرر به المسجونين. الأمر الذي أفرح قلوب المؤمنين، وإن كان أعدائه ومخالفوه من المراطقة قد حزنوا، وأثاروا شغبا ضد الشعب وحاولوا قتل أوغسطين.

¹. أوغسطين، مدينة الله مج1، مصدر سابق، ص 40.

². المصدر نفسه، مج1، ص 42.

³. المصدر نفسه، مج1، ص 62.

الفرع الرابع: القيم السياسية والتشريعية

يُعتبر أوغسطين أن الله مبدأ كل سلطة، حتى في المدينة الأرضية. فأوغسطين هنا غير بعيد عن تراث بولس الرسول وما جاء في رسائله، إلا أنه سيطبع بطابعه ولمدة قرون عدة، مفهوم القانون السياسي. فهو يقول أنه لا سلطة لشخص على آخر بموجب القانون الطبيعي. فالسلطة تفويض إلهي، إنما ممارسة السلطة هذه قد يكون بالحظ أو الصدفة أو بالوراثة أو بالانتخاب. الله يُعين هذا النظام من الحكم أو ذلك. فهذه أمور تفصيلية، والمهم فيها هو جوهر السلطة الموجود في الوظائف السياسية، وهو جوهر يُعينه الله ويسميه. في هذا التقسيم بين مادية نظام الحكم وبين جوهر السلطة، عودة أوغسطينية لتقسيم أفلاطوني المنهج. من جهة ثانية هناك علاقة أخرى بين السلطة والألوهية، فعناية الله لا تترك الدولة وأنظمة الحكم تسير دون غاية ولا حُطة. فالله يُنظم كل شيء، ويُخضع كل بلد وفي كل عصر، لنظام الحكم الموافق لذلك القطر. ويُعطي الله لكل دولة النظام الذي تستحقه. حتى سبي روما كان مستحقا عليها، فسير الحوادث التاريخية والمجريات يتم وفق خطة إلهية. وهكذا فإن القديس أوغسطين مستند على التراث البولسي، يذهب إلى أن سلطان الحاكم الظالم من عند الله، وعلى المسيحيين تحمل الظالم لأن للظلم غاية حددها الله. ولذا تجب الطاعة ولا تجب الثورة.¹

ويؤكد أوغسطين على أن العدل وغيره من الفضائل المدنية ينبغي أن تُصاغ وتُطبق بصورة مختلفة، كما أن متطلباتها وتطبيقاتها في المدينة الأرضية لا بد أن تكون بحسب المنظور الذي تُلميه المدينة السماوية. وعندما يتحدث أوغسطين عن التعارض بين المدينة الأرضية ومدينة الله، فإن هدفه لم يكن نُكران حقيقة المدن الأرضية، أو تثبيط عزيمة البحث عما هو كفيل بضمان الحياة الكريمة للناس، بل كان هدفه توضيح المقصود من هذه الحياة الكريمة، من خلال إعادة النظر في القيم المؤسسة للخير العام في نهاية المطاف. ومن ثم فإنه على الساسة أن يوأدوا وظائفهم المدنية انطلاقا من حُب الفضيلة كغاية في حد ذاتها، وليس من أجل تحقيق المجد في هذه الدنيا، فهو مجد زائف وفاني. ثم إن أوغسطين يرفض أن يتم إخضاع الفضيلة لسمو العقل البشري الذي هو دنيوي. بل يرى أن الأفعال الفاضلة الوحيدة هي تلك التي تقوم على اعتبار الفضيلة هبة من الله

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 229228.

ونعمة يُمنُّ بها، وليس تحقيقاً لإرادة يقودها العقل. أما الفضائل المدنية تعجز أن تُشكل المدينة بحسب متطلبات المدينة السماوية، ما لم تكن خاضعة للنظام الرباني، الذي يسمو على فكرة النظام الدنيوي المحدود في الزمان. فالعقل الرباني الذي هو حكمة، لا يمكن فهمه إلا إذا منَّ الله بذلك. واستعداداً لتلقي هذه النعمة ينبغي على رجل الدولة، الذي نذر نفسه لما يتطلبه الحكم الصالح من فضائل مدنية، أن يعمل أولاً على تطهير ذاته بالإيمان، والرجاء، والحب، ذلك أن هذه الفضائل تستهدف معرفة الله وحبه. عكس الفضائل المدنية التي تستهدف تنظيم العلاقات الاجتماعية داخل المدينة الأرضية.¹

وقد ظهر نوع من الأوغسطينية السياسية بعد أوغسطين، قامت على أساس اعتقاد مفاده أن أوغسطين قد أسس لنظرية تُسوخ اللجوء إلى الدولة، لفرض الشرائع الربانية على المدن البشرية، حتى تسود مدينة الله على المدينة الأرضية. وقد ترتب على ذلك في السياق المسيحي القول بضرورة استعمال الكنيسة للدولة، حتى يتسنى إخضاع المدينة الأرضية إلى شرائع مدينة الله، طوعاً أو كرهاً. فليس من السهل الحديث عن نظرة أوغسطين فيما يخص المدينة الأرضية. كما نجد أن بعضاً من تأكيدات تبداً وكأنها تحكم على مثل هذه المدينة، كما لو كانت مدينة للشيطان، تجعل الإنسان يُخطئ الغاية الحقيقية من وجوده في هذه الدنيا. لكن هناك مقاطع أخرى تحمل على الاعتقاد أن المدينة الأرضية لها نظامها الخاص بها، ومع ذلك يمكنها مثلاً أن تنشأ في هذه الدنيا سلماً يقوم عليه سلم الآخرة. أما مدينة الله، فهي عنده أولاً وقبل كل شيء ليست من صنع البشر، بل هي من صنع الله في قلوب البشر الذين يُقرون عن طيب خاطر بفضله، فيكون بذلك حاضراً في تاريخهم الفعلي. وفعل الله في العالم لا يتجلى أولاً فيما يضعه البشر من مؤسسات، إنما في قلوبهم. ويُبين أوغسطين، العلاقة المُعقد بين المدينتين، والتي تمنع الخلط بين مستوييهما، مع الأخذ في الحسبان الجهود التي يمكن أن تقوم بها المدينة الأرضية. فهو يقول: "ينبغي أن تستعمل المدينة الأرضية سلم الدنيا في رحلتها عبر الزمن، فتبحث عن التوافق بين الإرادات البشرية وتحميه، فيما تعلق منه بالحياة الزائلة للبشر ما استطاعت، حتى يتسنى حفظ التقوى والدين". إننا هنا بعيداً عن تلك المحاولات التي أريد بها تفسير قول أوغسطين على أنه دعوة إلى إقامة نظام سياسي

¹ روبرت دودارو، أوغسطين الهيبوني بين المدينة الدنيوية ومدينة الله، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص89.88.

كنسي. وفي هذا الصدد يورد أندري ماندوز¹ في كتابه حول أوغسطين، نصا يدعونا إلى الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الحقيقية لموقف أوغسطين بشأن هذه المسألة، حيث جاء فيه: "الواقع أن صعوبة التفاهم بيننا وبين أوغسطين سببها في التاريخ إنما هو قائم على فكرة الخلاص (...). فأنت لنا والحال هذه، أن نطلب منه إفادتنا بتفسير للمشاكل التي تشغل اليوم بالنا؟ مثل حقوق الدولة وواجباتها، وعلاقة الكنيسة بالسلطة المدنية (...). إنه لسوء تفاهم يتواصل منذ قرون". إن الطابع الروحاني لمدينة الله عند أوغسطين يتجلى عندما يؤكد أوغسطين أن أهل العدل في الأمم الأخرى، حتى وإن كانوا من غير أهل الكتاب، يمكن أن يكونوا من بين أهل المدينة السماوية². وهو التوجه الذي ذهبت إليه الكنيسة الكاثوليكية بعد الجمع الفاتيكاني الثاني (1962.1965) فقد ورد في قراراته: "لأن الخلاص سيشمل أولئك الذين يعترفون بالخالق، وأولهم المسلمون الذين يعتقدون أنهم يتبعون ملة إبراهيم..."³.

ومن حيث شكل الدولة فإن أوغسطين لم يُفضل شكل معين لنظام الحكم، إلا أنه شدد على أن علة وجود السلطة السياسية هي أن تُقيم العدالة. فبدون عدالة يُصبح الملك لص مغطى بالجد، وتصبح المملكة كهف للصوص. وترتكز نظريته على التقسيم الثنائي للمدينة، وللإنسانية قاطبة: مدينة الله، والمدينة الأرضية. وأساس هذا التقسيم هو نوع الحب، فحب الذات لدرجة احتقار الله يولد المدينة الأرضية، وحب الله لدرجة احتقار الذات ينتج عنه مدينة الله. وقد وُجدتا سويا جنبا إلى جنب منذ بداية الخليقة، وسيبقيان جنبا إلى جنب حتى يوم الدينونة، ولكنهما بحالة حرب. بعد ذلك تزول المدينة الأرضية، وتبقى الأخرى خالدة. وبالطبع المدينتان متناقضتان، فهما تقومان على مبدئين متغايرين تماما: "حب الذات وحب الله". لكن هذا التناقض لا ينفي تداخلهما في هذا العالم. في البدء كان بنو إسرائيل ممثلوا مدينة الله، وباقي الشعوب هم المدينة الأرضية. ولما جاء المسيح انتهى هذا التمايز، وعادت إلى الاختلاط كما كانتا منذ الخليقة حتى مجيء إبراهيم. واليوم هما ملتقيتان، تنتفع المدينة السماوية من خيرات المدينة الأرضية، ويتشاركان إلا أن خيرات الأولى هي وسائل لكسب العيش، والمحافظة على الفرد والنوع، ولتحقيق الخير

¹. أندري ماندوز Andre Mandouze، أستاذ بجامعة الصربون، وباريس 4 بفرنسا.

². هنري تيسي، مدينة الله عند أوغسطين وعند بعض المفكرين الآخرين، مقال ضمن الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 2، مرجع سابق، ص 110.109.

³ - سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، الأوائل للنشر، دمشق، ط2، 2005، ص 95.

الأسمى الذي هو السعادة الممزوجة بالفضيلة. هذا ما يقود إلى علاقة الكنيسة بالدولة والتراتب بينهما. ويضع أوغسطين طبعا الكنيسة في المرتبة الأعلى ويعطيها الأولوية، وهذا ما سيستعمله من جاء بعده لتقوية سلطتها. كما أنه يدعو النظام الزمني للانتفاع من تعاليمها، والاسترشاد بغاياتها النبيلة¹. وهكذا تكون المدينة الأرضية تمهدا للوصول إلى المدينة السماوية.

ولقيمة القانون الهامة يُميز أوغسطين في الاعترافات بين قانون الله الذي يحكم الإنسان من الداخل، وقانون الخطيئة الذي يغلب على أعضاء جسده. وهو يدعو لجعل قانون الله يُسيطر على الإنسان من الخارج أيضا. وهو يعتبر أنه لا يملك القدرة على ذلك إلا بمعونة الله، بواسطة نعمة يسوع المسيح. وهذه نظرية مألوفة للغاية. نجدها في قلب أعمال القديس أوغسطين، وبالتالي في قلب الفكر المسيحي كله، وهذا ظاهر في كتابه الاعترافات². ولضمان العدل واستتباب الأمن والاستقرار، يؤكد أوغسطين على إقامة القانون، فيميز بين النوعين من القوانين³:

1. القانون الأبدي (القانون الإلهي الطبيعي): الله موجود ومطلق، وهو مبدأ كل قاعدة وكل قياس وكل نظام وكل انسجام وكل عدد وكل وزن. يدبر مخلوقاته حسب القوانين الأحكم والأعقل والأوفق لها. وهو يرفع الإنسان كما يرفع العصفير، والأرواح وحبة الرمل. عنايته على كل شيء وهي تُشع في الكون بأسره. والقانون الأبدي قانون ثابت، لا يتغير بتغير المكان والزمان. فهو منقوش في وعي الإنسان، ينير هذا الوعي كما ينير النور الإلهي العقل. وهذا القانون نوع من الزواجر والروادع الأمرية التي هي من الضمير، وهذه القواعد ذات بداهة ووضوح تُستكشف بالعقل. وهي الزواجر ذاتها التي نراها للضمير الأخلاقي وللشرائع المتغيرة، وهي إن تغيرت بالفعل لتتلاءم مع المتطلبات والاحتياجات، فإنها في حد ذاتها تصدر عن قاعدة واحدة لا تتغير. فالقانون الطبيعي (الأبدي) يعود إلى قاعدتين: الأولى "لا تعمل بالغير مالا تريد أن يُفعل بك، فيجب أن يأخذ كل ذي حق حقه". ومن صفات هذا القانون صفة الوجوب والإلزام فيه (فهو لا يترك مجالا للاختيار). والقاعدة الثانية في القانون الطبيعي هو "أنه مرغوب فيه". قادر على أن يُثير الإنسان

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 226224.

². إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 62.

³. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 232229.

ويُحركه، أي أن يفتح المجال للمبادرة الشخصية ولا يُلغِيها. ومع أن مبادئ هذا القانون تبقى نفسها في كل مكان وزمان، فإنه يُنظَّم العادات والتقاليد حسب الأزمنة والأمكنة.

2. القانون الزمني: إذا نُظِّم كل واحد أفكاره وأعماله وفق تعاليم القانون الطبيعي، فإن السلام يسود الكون قاطبة. أما القانون الزمني فقد شُرِعَ لحماية للنظام من الفاسدين والمُخربين، الذين بزرعهم الفوضى وبعدم انتظامهم يُمزقون العقد العام في المجتمع. ويصدر القانون الزمني عن القانون الطبيعي (الأبدي)، ويجب بالتالي أن يهدف إلى سيطرة العدالة، لا إلى خدمة الحاكم وتأييد الظلم والقوة. ودوره خدمة المجتمع وتأمين النظام فيه. إن القانون الوضعي أو الزمني يتغير بتغير الأزمان والأوضاع، لكنه يبقى صادراً عن قاعدة واحدة لا تتغير.

ولأهمية تبادل الأدوار وتحمل المسؤولية ينبه أوغسطين إلى أنه من واجب الجندي الطاعة وإن طُلب منه القتل، فهو هنا غير قاتل، أي غير مرتكب خطيئة بقتله لشخص خلقه الله، فهو الذي يُميته. حتى ولو اعتقد الجندي بأن حربه غير عادلة، فعليه الطاعة والقتال، ولا يجوز له قط أن يعصي الأوامر، وإلا وقع في خطيئة التمرد. فالإثم في حرب جائرة لا يقع على الجندي، بل على الحاكم الذي قاد إليها. كما دعا أوغسطين لاستعمال القوة ضد المهرطقة، ومن ينفصل عن السنة السوية. ويقول أن اضطهاد هؤلاء مشروع، لكونه اضطهاد السيئ من قِبَل الجيد. ولعل في هذا الموقف رفضاً للمثل الأعلى الذي وضعه للمدينة السماوية، ومحاولة للتوفيق بينه وبين الواقع، أو بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية.¹

وهو يرى أن مملكة الله ليست في هذا العالم. فمملكته باطنية، وجدانية في الضمائر، وفي قلب الحياة المدنية التي يُحييها ويحركها. إن أوامر الله إذا أطاعها الحاكم والمشرع والمواطن وأصغى إليها بقلبه، تُحيي المدينة. ولكي تُطاع هذه الأوامر فلا بد من النعمة. فالسياسة المثمرة والحكيمة هي التي تتجه نحو غايات روحية، وبما أن كل السلطات من الله، يجب إذن أن تعود إليه وتسير صوبه. إن سياسة كهذه لا يمكن أن تكون إلا مسيحية، لا يهم أن تكون ملكية أو أرستقراطية أو جمهورية. لا تفضيل لأي نوع على آخر، المهم هو إتباع العدالة، وجعلها هي والفضائل أُسس الحكم والدولة. وما قاله أفلاطون، بنظر أوغسطين بقي مثالياً، لم يُطبق منه شيء، ولم تعرف الدول

¹. المرجع السابق، ص 236.

الوثنية أي نوع من الفضائل كالحكمة، أو العدل، أو العقل، أو الوفاق والاتفاق. لأن كلمة الله هي التي تجلب هذه الفضائل وتزرعها في القلوب. ولا يستطيع الحاكم ولا المشرع ولا القاضي أن يقوم بعمله خير قيام، إلا إذا اقتدى بالمسيح، وتفانى ووضع في قلبه العدالة المسيحية. عندئذ يحف عنف الحروب ووحشيتها، لأن العقيدة هذه تلين القلوب والعادات وتعامل العدو كأخ. والدولة المسيحية تعني عدم الانفصال بين الدولة والدين، وتدعو للإتحاد بينهما بحيث تخضع الكنيسة لقوانين الدولة. وبالعكس، بأن تُقر الدولة بأولوية الروحي على الزمني، إذ أن التفوق للأخلاقي. وما الإتحاد هذا إلا لمصلحة الدولة أولا وأخرا. إذ تجعل الكنيسة المشرع والحاكم... الخ أكثر إنسانية، وتقلل فرص الظلم، وتشجع الفضائل¹. فالدولة عند أوغسطين ليس لها أية سجايا أخلاقية خاصة بها، وإنما تستمد خصالتها من خلال وضعها كخادم للكنيسة².

ويؤكد أوغسطين على أن المهم في المدن من الناحية التاريخية أو الأخلاقية هو أهلها، فهي تُشيد بأهلها لا بالحجارة. فالقيمة الأخلاقية والأهمية التاريخية لأية مدينة، تقاس على أساس ما لأهلها من الخصال، وممارسة الفضيلة. وبهذه الطريقة وعلى أساس الاشتراك في الفضائل يمكن ربط العلاقة بين المدينة الأرضية والمدينة السماوية، وهو المقياس لقرب أية مدينة من المدينة السماوية، وبذلك يمكن إلغاء علاقة التناقض بينهما. يذكر أوغسطين مثال ذلك على أن عظمة أورشليم وكونها صورة لأورشليم الحقيقية (المدينة السماوية) مستمد من قادة بني إسرائيل، الذين أقروا أن المنافع السياسية مثل الحرية والسعادة المتمخضة عنها، تحمل قيمتها في ذاتها. لكن هذه المنافع إذا لم تُفهم وتُقدر على أساس أنها توفق إلى الحرية السرمدية بعد الممات، فإنها سرعان ما تنهار من تلقاء ذاتها على أنها منافع زائفة. وهو ما حدث لروما التي لم تدرك هذا المعنى في قيم المجد والشرف والأمن. ففي نظره استطاع بنو إسرائيل أن يقيموا مدينة مكتملة البنيان تقريبا على هذه الأرض، بفضل اعتمادهم في حياتهم على قيم مستوحاة من الكتاب المقدس³.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، المرجع السابق، ص 243242.

². ينظر، نورمان ف كاتور، التاريخ الوسيط، ج2 مرجع سابق، ص366

³. روبرت دودارو، أوغسطين الهيبوني، بين المدينة الدنيوية ومدينة الله، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص8584.

الفرع الخامس: القيم الاقتصادية والمالية

أنكر أوغسطين أن تكون كل ملكية خاصة أمراً سيئاً وكفراً، ومتناقضة مع تعاليم الإنجيل. [فهو يعتقد بأنه من الشرعي تماماً أن يكون للإنسان ملكية خاصة. لأن المشكلة ليست في التملك، وإنما هي في طريقة التملك. فأولئك الذين يجمعون المال والخيرات والنعم، بجشع وتكالب ليتمتعوا بها وحدهم، يجهلون أن الله مالك كل شيء، وييده الأرزاق، وله كل شيء. الملكية مشروعة، ولم يدعوا لإلغائها، إلا أنه شدد على أن المثلهم ليس هو تملكها، وإنما هو في طريقة استخدامها. فمن أساء استخدام رزق ما، أو مال أو ما يملك تكون ملكيته له سيئة وشريرة. وإذا كانت هذه الملكية شريرة فيعني أنها غير مملوكة له. ويُجيز أوغسطين التملك بالطرق المشروعة مثل: الشراء، التبادل، والهبة والإرث. أما الحيازة بطرق أخرى لأرزاق يحوزها الغير، فهي سرقة أو اغتصاب. وهكذا يبدو أن أوغسطين لم يدرس نظام الملكية دراسة عالم نظري، فهو لم يسعى لحل مشكلة اجتماعية أو اقتصادية، بل أخذ الأمر كله من زاوية دينية صرفه، لأنها الزاوية الوحيدة التي تممه، فخلاص النفس هو الغاية في بحثه عن الملكية. ولذا كان إلحاحه على أن الله مالك كل شيء، ويُنفق كل شيء بلا حساب كما يشاء، وعلى من يشاء من البشر¹. فما يهم أوغسطين هو إنكار الرذائل والفساد في المعاملات، وأن تحل محلها المعاملات المشروعة وقيم إنسانية.

وأوغسطين يحذر من رذيلة البخل المتعلقة بالتملك وهو يُعرف البخل بأنه ذلك الاستعداد في النفس الذي يرفض صاحبه أن يُشارك في ملكية أو أن يوزع، ويود أن يجمع لأجل ذاته، ويستولي على الأشياء ويمتلكها كما لو أنها لم توجد إلا لإشباع شهوة شخصية. هذا الطابع الروحاني أو النظرة الأخلاقية للبخل يتجلى أيضاً في رؤيته، مرتبطاً بالتكبر في الخطيئة الأصلية، فهو يعتقد أن الخطيئة الأصلية من اختيار آدم، لقد اختار جانب البخل والتملك للأشياء بدلا من إطاعة الخير الأسمى فالقضية مأخوذة من وجهة نظر دينية، لا من حيث ارتباطاتها الاجتماعية ومناهجها الاقتصادية البحتة على حد تعبير علي زيعور². فأوغسطين الذي يجعل الدين مصدر للأخلاق والقيم، يعالج كل القضايا بما فيها القضايا الاقتصادية بنظرة أخلاقية دينية. ولذلك فإنه عند كلامه عن نظام الملكية الفردية يُرجع أوغسطين حقها للذات الإلهية، فالله هو المالك الحقيقي.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، 237.238.

². المرجع السابق، ص 238.239.

وهو يعتبر بأن الملكية ليست حقاً وضعياً، ولا هي حقاً طبيعياً. ولكنها تقوم على السلطة المدنية، وتنحدر من أصل قُدسي، ولذا يجب على الدولة حمايتها وإقرارها. وإقرار ما يؤدي إليها من بيع وشراء وبدل وهبة وإرث وغير ذلك، وعلى الحكومة أن تحارب وسائل التملك غير المشروعة، كالسرقة والاعتصاب وغيرها.¹

لقد وجد أوغسطين نفسه يواجه مشاكل اجتماعية مختلفة كانت تعرفها أسقفية، ولا سيما ما تعلق منها بالفقر، واستغلال الأثرياء للضعفاء، فاستمات للدفاع عن المستضعفين. وفي هذا الصدد، قام بكفاح قوي ضد نظام الربا دفاعاً عن المقهورين. هذه الآفة التي كانت منتشرة في القرن الرابع أكثر مما سبق، يبدو أنها كانت في عهد أوغسطين منتشرة ومقبولة ليس فقط من طرف الوثنيين، وإنما حتى من طرف المسيحيين. إن أوغسطين يُميز بين قرض الاستهلاك والقرض بالفائدة، في الدراهم وغيرها من الممتلكات. وفي كل الأحوال يبدو أن الحصول على أكثر من القرض هو بالنسبة إلى أوغسطين أمر لا بد من قمعه. غير أن العهد القديم لم يمنع إلا الإقراض الربوي للإخوان في الدين وليس لغيرهم (وهو ما يفعله اليهود). حتى وإن اعتبر الكتاب القدامي انطلاقا من العهد الجديد، هذا المنع شاملاً للجميع. أما القديس أمبرواز العدو اللدود للربا، فاستند في موقفه إلى معطيات من العهد القديم، ليسمح به في التعامل مع العجم ممن هم أجنبي، وهي طريقة في مواصلة الحرب ضدهم. ويبدو أن أوغسطين متشدداً ضد ممارسي الربا من رجال الكنيسة، وغالبا ما يعود إلى هذا الموضوع في عمله الدعوي لأنه كان يعتبر هذه الممارسة بمثابة خطأ جسيم يرتكبونه. وحتى وإن كان دحضه الربا باتا وشاملا إلا أنه كان يخاطب رجال الكنيسة بالخصوص. وهو لم ينقطع عن ترديد أن الربا هو سيئة أمام الله، مستندا في ذلك على التوراة والإنجيل، فالله يُجرم فيهما هذه الممارسة.²

¹ حسين عبد المجيد أحمد رشوان، علم الاجتماع الأخلاقي، مرجع سابق، ص 89.

² أنجلو دي بيراردينو، الكفاح من أجل الفقراء (القديس أوغسطين والربا)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 57، 59، 61.

الفرع السادس: القيم الفنية والجمالية

الجمال عند أوغسطين يكمن في التمسك بالأخلاق والقيم، ففي تعليقه على ما جاء في المزامير 14/92-16 "سوف نشبع من خيرات دارك، ومعبدك الطاهر، المعجب بعدله" يلفت الانتباه إلى كون صاحب المزمور لم يقل: "المعجب بأعمدته، وأصناف مرمره وزخرف أسقفه"، وإنما قال: "المعجب بعدله". ثم يردف قائلاً: "ولك عينان خارجتان تبصر بهما أصناف المرمر، ولكن بداخلك عين أخرى تجعلك ترى جمال العدل". وبعد حديث مطول حول موضوع الجمال الذي تراه العين الداخلية يخلص بصورة فجائية إلى القول: "وهذا المعبد يا إخواني لا تظنوه شيئاً آخر غيركم أنتم. أحبوا العدل وستكونون أنتم معبد الله"¹. فالجمال عند أوغسطين هو جمال الأخلاق.

وأوغسطين كغيره من الأخلاقيين المسيحيين يرى بأن هناك جمال معين في كل خير أخلاقي. [وقد كان اليونانيون على حق في ذلك تماماً. وسوف تفضل صفة الجمال كذلك بالنسبة للمسيحيين إحدى سمات الخير. فهو يكسو الروح بروعة الجمال المعقول كما يقول اليونانيون. أو الجمال الروحي كما يفضل القديس أوغسطين أن يقول. إن ما هو جميل وما هو خير يستحق الثناء والمديح. وكل ثناء ومديح إنما يعود إلى الفعل الداخلي للإرادة قبل كل شيء آخر، فهذه الإرادة ذاتها بصفة خاصة هي التي توصف بأنها جميلة، وأنها تستحق الجمال. وليس ذلك إلا لأنها تتجه نحو غاية تُنظمها. ومن هذه الزاوية فإنه يُمكن للمرء أن يُلخص التطور الأخلاقي في أن الأخلاقيين المسيحيين سعوا أولاً لربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادي، بوصفه الجزء الأساسي لها. كما أنهم جمعوا في نفس الوقت تصورات الجمال والشرف لأفعال الإنسانية الشريفة، في تصور أكثر عمومية وشمولاً، وهو تصور الخير. ثم أرجعوا الخير إلى مبدأ يقارن يستحق الثناء والجدارة لذاته وبطريقة مطلقة. وهذا المبدأ هو أكثر حقيقة من الفضيلة ذاتها. وهي لا تستحق الثناء إلا بالنسبة لهذا المبدأ. ولقد نظروا إلى روح الرجل العادل واعتبروها جميلة وجديرة بالتقدير، لأنها فاضلة. لكن الفضيلة ذاتها لا تكون جديرة بالترفضيل إلا لأنها توجه الإنسان وتقوده نحو الله]².

¹. ميشال بلانشار لومي، القديس أوغسطين من بيت الثرى إلى بيت الله، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص222.

². إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 377-378.

ويُنبه أوغسطين إلى أن الجمال الذي لا يصل ولا يربط الإنسان بالله لا قيمة له فقال: "يا إله الفضائل أملنا إليك، وأرنا وجهك فنخلص، أجل حيثما تتجه نفس الإنسان تلقى أماً إلا إذا استقرت فيك. إن استقرت في الجمالات الخارجية عنك وعنها لا تطمئن. لأنه لا كيان لهذه الجمالات إلا فيك. فهي تولد وتموت، تبدأ أن تكون ساعة تُولد. ثم تنمو وتسير نحو الاكتمال حتى إذا اكتملت شاخت وماتت". وانطلاقاً من تصوره السابق للجمال أصبح أوغسطين يرى أنه لا وزن للجمال الأرضي، الجمال الذي لا صلة له بالله ولا يذكر النفس به: "أحببت الجمال الأرضي وغرقت في اللجة، وكنت أقول لأصدقائي(..) وهل نُحب ما ليس جميلاً؟ ما هو الجميل؟ وما هو الجمال؟ وماذا يجذبنا ويجعلنا نتمسك بما نُحب؟ لولا جمال الشيء الذي نُحبه ولولا جاذبيته لما أثر علينا"¹.

ومع الجمال ورغبة النفس فيه، تأتي منازعة النفس ومجاهدتها في تجربة أوغسطين، حتى لا تنساق وراء ذلك الجمال، بل هو يوجهها نحو خالق الجمال ومبدعة، فهو يقول: "تهوى عيناى الصور الجميلة المختلفة، والألوان الساطعة الحديثة، ويا ليتها لا تأسر نفسي لتضل أسيرة لله وحده. هو خالق هذه الأشياء الوافرة الجمال، ولكنه هو وحده خيرى لا هي"². فالتجربة الروحية هي ارتقاء بالنفس من ارتباطها بالدنيا والسمو بما لربطها بالله. وهذا أساس تجربة أوغسطين الروحية.

ويرى أوغسطين في الفنون سبباً آخر جديد لتمجيد الرب والتغني بحمده. فالجمالات كل أنواع الجمال، تأخذ جماها من الجمال الأعلى، الأرفع من النفوس والذي إليه ترنو كلها ليلاً ونهاراً. وينجم الجمال (جمال الفن) عن انسجام الجمل، وتناسق الكل وتناسب الأجزاء تناسباً متسقاً فيما بينها. وقد كتب أوغسطين كتاباً مطولاً عنوانه (في الجميل والموافق) إلا أنه ضاع. وهو يتحدث عن الغناء وعن روعته وسحره. لكن أوغسطين يُنبه إلى أخطار الغناء عند الإفراط في اللجوء إليه. دون أن يعني ذلك عدم منفعته للورع والتقوى. وللقديس أوغسطين في الاعترافات نظرات ذات قيمة في المسرح. كان يشعر بجاذب هائل نحو المشاهد المسرحية المفعمة بالتعاسة والآلام، وقد حلل تحليلًا عميقاً المتعة الدرامية. وفي حوار حول الموسيقى في (المحاورات الفلسفية) التي كُتبت في سنة

¹. أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 67، 70.

². المصدر السابق، ص 225.

480م يقول أن الموسيقى علم رفيع وهو من عمل العقل، ولولا هذا العلم لكانت الموسيقى متعة بهيمية وفضة¹. وهذه القيمة من تجليات التجربة الروحية، وهي قيم سامية وعالية.

ويذهب جون بيار كايي² إلى أن أوغسطين كان له اتصال وثيقاً بالاتجاهات الرئيسية في الأيقونوغرافيا المسيحية (الفن الديني الكنسي). بل كان فكر أوغسطين في هذا المجال واسع وعميق، ما جعل مواقفه واضحة في هذا الباب، وقد انطلق في ذلك من الكتاب المقدس، وبالتأليف بين الثقافة والفلسفة السابقتين للمسيحية واجتهادات آباء الكنيسة الأوائل. وذلك الاتساع والعمق في الفكر لم يكن لهما نظير في عهد أوغسطين، وهما اللذان جعلاه يحضاً بمكانة مرموقة طيلة القرون اللاحقة³.

وقد كان للترانيم تأثير قوي على قلب أوغسطين، حتى أنه يذكر تأثيرها في حياته ويصف تجربته قائلاً: "مع أي حين أتذكر الدموع، التي كانت تذرفها عيناى لسماعي ترانيم الكنيسة في عهدي الأول بالإيمان الذي عاد فعاش، واليوم أتأثر بالكلام الملقى أكثر مما أتأثر بالأناشيد، ولا سيما حين يكون الصوت نقياً صافياً يستطيل وفقاً للأصول، أدرك من جديد فائدة ذلك المشروع". فهو هنا يؤكد على أن يكون كل ذلك حسب الأصول. ويؤكد بعدها على ألا ينصرف السمع إلى الصوت دون الكلمات، بل نجده يعتبر ذلك خطأ: "وعليه أتأرجح بين خطر اللذة الحسية، وأثرها الجلي الواضح المؤدي إلى الخلاص. وقبل أن أصدر حكماً مبرماً أستحسن الغناء في الكنيسة. وتساعد الأسماع المشنفة النفس المتقلبة في ضعفها على الارتفاع إلى تقوى مقبول. وعلاوة على ذلك فحين أتأثر بالأناشيد أكثر من الكلام المنشد، فذلك خطأ مني. أقر بأنه يستوجب الندامة وأفضل ألا أسمع الترنيم"⁴. فأوغسطين لا يُهمل دور سماع الأنغام والترانيم في التأثير على القلوب وملئها بالتقوى، ويحذر من الإفراط المؤدي للهو وصراف القلوب عن الخلاص.

¹. ينظر: علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 248247.

². جون بيار كايي Jean Pierre Caillet أستاذ بجامعة باريس 5 بفرنسا، شارك في الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر 1999م.

³. جون بيار كايي، مظاهر التراث الأوغسطيني في فن العصر الوسيط المسيحي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، مرجع سابق، ج2، ص 199.

⁴. أوغسطين، الإعترافات، مصدر سابق، ص 225.

الفرع السابع: القيم الصحية والبيئية

أكد أوغسطين على الصحة البدنية والنفسية فقال: "ويعني سلام الجسم انتظام بين أعضائه، وسلام النفس غير العاقلة، راحة منتظمة بين شهواتها. وسلام النفس العاقلة توافق بين المعرفة والعمل. وسلام النفس والجسد يقوم على تنظيم الصحة والحياة في الكائن الحي تنظيمًا حسنًا. ويعني سلام الإنسان مع الله طاعته في الإيمان تحت رعاية الشريعة الأدبية"¹. فأوغسطين يعالج موضوع الصحة البدنية والنفسية في إطار متكامل، بعيد عن النظريات الجزئية والواحدية.

وتظهر أهمية الصحة في تجربة المرض، الذي رأى فيه أوغسطين الموت قبل إيمانه بالمسيحية، فقد كانت نفسه تُحدثه عن مصيرها حين كانت غارقة في الشهوات: "تفاقم شر الحمى عليّ، وكدت أسافر إلى الهلاك. وإن مت آنذاك، فيلبي أين أذهب؟ لا شك إلى النار، إلى العذاب الذي استحقته مآثمي طبقًا للنظام الذي أقرته مشيئتك. وكانت أمي تجهل ما حل بي. ومع أنها غائبة عني فقد كانت تُصلي لأجلي. وأنت أيها الموجود في كل مكان كُنت تستجيب لها وتُشفق عليّ. وترد لي صحة الجسد. وإن ضل قلبي مريضًا في آثامه"². وهنا يؤكد أوغسطين على أنه مثل ما يمرض الجسد، فقد تمرض القلوب كذلك بالآثام والذنابل. وهذه القيمة وأمثالها لا يدركها إلا أصحاب التجارب الروحية.

وفي تجربة أوغسطين التي يسردها في الاعترافات، يذكر فيها كيف أن شهوات البطن والجنس تَوَرَّقَه، وهو يستعين بربه فيدعوه متضرعًا ويناجيه ليُفكّه من أسرها، وليربح تلك الحرب لجأ للصوم: "أجد لذتي اليوم في سد الحاجة الضرورية، وأجاهد ضد هذا الميل فيّ لئلا أسقط في فخاخه. إنها لحرب يومية، سلاحها الصوم به أروض جسدي واستعبده". ويؤكد على ما يُفيد الصحة وما يكون رغبة في اللذة: "إن ما يكفي للصحة لا يكفي للذة، وقد نتساءل غالبًا عما إذا كانت الحاجة الطبيعية تستلزم شبعًا ضروريًا أم هي الشهوة الحسية تُطالب بذلك، عن رياء وخبث وخدمة لها". وبصيغة المُنكر لما هو مسكر يقول أوغسطين: "بعيد هو السكر عني ولن تسمح له رحمتك بالدنو مني. أما الشراهة فقد ولجت إلى بيت خادمتك. أبعدها عني برحمتك. لأنه لا أحد

¹. أوغسطين، مدينة الله مج3، مصدر سابق، ص 136.

². أوغسطين، الاعترافات، مصدر سابق، ص 89.

يمكن أن يكون عفيفا ما لم يهبه الله العفة. صلينا فأعطيتنا الكثير وكل ما وهبتنا قبل أن نصلي فضل من لدنك وإن كنا نؤدي عنه الحساب فهذا أيضا فضل منك. أنا ما سكرت قط ولكني أعرف سُكاري ارتدوا إلى الصواب بفضلك"¹. فأوغسطين يؤكد هنا على أهمية الصوم والدعاء والصلاة، للارتقاء بالنفس وتطهيرها من الشهوات واللذات، ومن ثم تهذيب النزعة المادية في النفس البشرية.

والارتباط الدائم بالله في تجربة روحية يجعل الإنسان لا ينهي عن قتل النفس البشرية فحسب، بل يتعداها إلى عدم قتل الحيوان ولا حتى النبات. وأوغسطين يؤكد أن: "الكثيرين يرون فيه (أي الأمر: لا تقتل) نهيًا عن قتل الحيوان، ولما لا تدخل النباتات أيضا وكل ما على الأرض يعيش من جذوره؟. وإن تكن بلا شعور ألا يقال عنها إنها حية؟"². فكل هذه الكائنات وغيرها تشكل نظاما بيئيا، ينبه أوغسطين إلى ضرورة الحفاظ عليه. فلا يمكن تحقيق صحة وضمنان حياة للإنسان إلا بتوفر قيم تحافظ على هذه البيئة الصحية المناسبة للحياة.

الفرع الثامن: قيم السلم والحوار والقيم الإنسانية

يتصور أوغسطين السلام في ظل النظام فيقول: "هو نظام هادئ، والنظام هو قبول الكل بما يضع كل إنسان في محله، وإن تباينت الأمور أو توافقت. والتعساء لكونهم تُعساء لا يمكن أن يكونوا بسلام، لأن النظام الهادئ لا يعرف القلق وهم بحاجة إليه"³. فأوغسطين يربط بقوة بين السلام والنظام. وفي عام 411م بقرطاج عند افتتاح الندوة الكبيرة بين القساوسة الدوناتيين والكاثوليكين، دعا أوغسطين بجملة المسيحيين إلى حب السلام والدعاء من أجل السلم، فهو يقول: "إن الصديق الحقيقي للسلام هو أيضا صديق أعداء السلام. هذا السلام الذي تُحبه هو نعمة لا تُحسد من يملكها معك، إنه يملك السلام معك ومُلكك ليس منقوصا. أحب السلام، أملك السلام، أجمع كل من تستطيع جمعهم لحيازة السلام، إنه سيتسع خاصة وأنكم ستصيرون أكثر عددا في امتلاكه"⁴.

¹. المصدر نفسه، ص 221219.

². أوغسطين، مدينة الله مج 1، مصدر سابق، ص 40.

³. المصدر نفسه، مج 3، ص 136.

⁴. غولفان ماداك، أوغسطين في أسرته، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 2، مرجع سابق، ص 261.

وقد أكد أندري ماندوز في كلمته في الملتقى الدولي عن أوغسطين بالجزائر سنة 1999م، أن تلك المقاومة التي كان أوغسطين يخوضها من إفريقيا من حين إلى آخر، بكل قوة ضد "البابا زوزيم" بروما، تثبت أن ديانة الكاثوليكية بمعناها الإيجابي وليس التعصبي يمكن أن تسمح لنفسها اليوم بالحث على إيمان يستهدف تحقيق نوع من التوحيد الديني، بالشكل الذي يدعو إليه أحد كبار الأوغسطينيين وهو الكاردينال المعاصر روتزينجر. ومن ناحية أخرى، فإن الصيحة المدوية لأوغسطين، من عاصمة إفريقيا القديمة إنما تُذكر سلاطين الأرض بذلك النداء القوي من أجل الوثام والحوار والعدالة والسلام الذي أطلقه أوغسطين، من جنوب البحر الأبيض المتوسط في اتجاه شماله، منذ ستة عشر قرن خلت. ويضيف أندري ماندوز أنه نداء دعا إلى بناء إمبراطورية أخرى غير الإمبراطورية الرومانية، تُبنى على أسس إنسانية بقدر ما هي روحانية.¹

ولأهمية الصداقة أكد عليها أوغسطين في مناسبات كثيرة، بقدر تأكيده على نعمة العافية والصحة. وقد صرح في وقت لاحق بعد عشر سنوات من الأسقفية، في خطاب ألقاه بقرطاجة قبل سنة 413م، في يوم عيد شهداء سيليتاني، وفي وقت كان قصره الأسقفى قد صار منتدى عظيما فقال في (الخطبة الدينية 1، 299/D) أنه: "ليس في هذه الدنيا إلا أمران ضروريان: العافية والصداقة. وإتّهما أمران بالغا الأهمية ينبغي ألا نُقلل من شأنهما. إن العافية والصديق هما المثلّك الذي يختص به الإنسان، وقد خلق الله الإنسان من أجل الوجود والحياة، وهذه هي العافية. لكن لتلا يبقى وحيدا في هذه الدنيا لزمّت الصداقة. والصداقة تبدأ من الزوجين والأبناء ثم تنفتح على غيرهم. لكن لما لم يكن لنا إلا أب واحد وأم واحدة، ماذا سيكون غيرهم؟ إن كل إنسان هو قريب من كل إنسان"². ففي هذا الخطاب دعوة إلى الأخوة الإنسانية، ونبذ للتعصب والكرهية.

ويُشير أوغسطين للحرب وشروطها، في إطار كلامه الذي ينهى فيه عن القتل، إلا في حالات استثنائها السلطة الإلهية، تُعطيها للقانون العام، ويُشترط في ذلك أن يتم وفق الشريعة وفي حدود العدل، ومنها القتل في حالات الحرب، وفي ذلك يقول أوغسطين: "غير أن تلك السلطة الإلهية قد وضعت بعض الاستثناءات في تحريم القتل، ويأمر الله بالقتل بواسطة شريعة عامة أو من

¹ أندري ماندوز، كلمة في اختتام دورة الجزائر العاصمة، الملتقى الدولي لأوغسطين، بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 209.

² أندري ماندوز، سلف عبقرى للجزائر (أوغسطين هيبون)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 264.

خلال وصية وقتية أو خاصة، على أن ذلك لا يكون أدبيا قتلا، لأن مهمته تأتيه من السلطة. وليس هو سوى أداة كالسيف الذي به يُضرب. أو لم يتجاوزوا الوصية أولئك الذين بأمر من الله عمّلوا الحرب، أو تمرسا بالسلطة العامة، عاقبوا بالموت بموجب الشريعة أو وفقا للعدل¹. ففي هذا بيان من أوغسطين لجعل القتل والحرب استثناء في الحياة. فالأصل هو السلام والتعايش بين الناس. إلا أن التاريخ يُسجل لأوغسطين وللكنيسة الكاثوليكية، قهر المخالفين في العقائد. وفي ذلك حجر على حرية الفكر والمعتقد. فأوغسطين دعا لإكراه المخالفين على عقيدته الكاثوليكية، وكذلك فعلت الكنيسة الكاثوليكية في محاكم التفتيش. وقد يكون ذلك راجع للمشكلة العقائدية في المسيحية وهي مشكلة التوحيد ومخالفته في الديانة المسيحية، وهو ما أشار إليها عبد الوهاب المسيري حين قال: "إن الإله المتجاوز تماما للمادة يضمن حرية الإنسان. يضمن النسق المفتوح إلى ما لا نهاية(..) بينما إن حلّ الله (تعالى عن ذلك علوا كبيرا، كما هو الشأن في المسيحية التي تعتبر أن اللاهوت حلّ في الناسوت) هنا تبدأ عملية التشيؤ الغيبي"². فحرية المعتقد والفكر، لها ارتباط وثيق بالتوحيد وعبادة الإنسان وخضوعه لله وحده، فهو المتجاوز والمتعالي سبحانه وتعالى. ويمكن للإنسان إدراك ذلك إذا شاء الله ذلك، بعد تأمل ونظر وتفكير.

وتذهب كارلا بولمان إلى أنه كثيرا ما يُقال أن أوغسطين أصبح في آخر أيام حياته، ينظر إلى البشرية نظرة سلبية أو متشائمة، جعلته ينفي عن الإنسان أي شرف وأية قدرة أمام إرادة الله. لكن على المرء أن يأخذ في الحسبان أن أوغسطين قد ظل فيما يبدو، مُحْتَفِظًا بالموقف الذي أبداه من قبل في كتابه العقيدة المسيحية، ولا سيما قدرة الإنسان على التحول إلى عابد لله ورسول له³. وهو ما سعى إليه أوغسطين فقد ضل يدعو الناس لحياة يكون فيها ارتباط دائم بالله.

وترى ريتا عوض⁴ أنه إذا كان الحوار الثقافي القائم على التكافؤ والتدية وتفهم الآخر واحترامه، يمكن اعتباره واحد من أبرز التحديات التي يواجهها العالم اليوم، وهو شرط أساسي من

¹. أوغسطين، مدينة الله مج1، مصدر سابق، ص 41.

². عبد الوهاب المسيري، في تعليق له على كتاب: منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 280.

³. كارلا بولمان، البعد العالمي لتفسير أوغسطين للكتاب المقدس، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص 171.

⁴. ريتا عوض، ممثلة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر سنة 1999م.

شروط التعايش السلمي بين الشعوب، يرفع شعار التوافق والانسجام بين الثقافات، بديل عما رُوج له من شعار الصراع والصدام بين الحضارات. هذا الخيار المبدئي الحضاري الصحي والسليم، هو المسار الفكري الذي أنتهجه أوغسطين باختيار عبقرى، فكان عاملا حاسما من عوامل عظمته المتجاوزة حدود المكان والزمان، إلى رحاب الإنسانية عبر العصور. وهذا الموقف العبقرى تمثل لدى أوغسطين في اختياره مسار التواصل، مع البنية الفكرية والثقافية للحضارة الغربية السابغة على المسيحية، مع محاربتة للتراث الوثني المعارض للدين المسيحي، الذي كان ومازال طري العود في الأراضي الأوربية من الإمبراطورية الرومانية. وقد قيل أنه لو اختار طريق القطيعة لكان التاريخ قد اتخذ مسارا مختلفا. فأوغسطين أدرك بفكره الثاقب وعبقريته الفذة، أن التراث الحضاري الغربي المتوارث لا بد أن يستمر في الوجدان الثقافي والفكري لأبناء ذلك التراث، فاستطاع أن يُصهر الدين المسيحي القادم من الشرق "فلسطين"، بالفلسفة الأفلاطونية الإغريقية، وبالفكر الأفلاطوني الجديد ذي الأصول الشرقية، ومهدّه الشام والإسكندرية. فاكتملت على يدي أوغسطين عملية ترجمة المسيحية النابعة من الشرق، إلى الصيغ الفكرية السائدة في الغرب، وكانت تجرته تلك أروع مثال للتلاقح الثقافي المُبدع، وكان له أبعاد الأثر في ترسيخ المسيحية في البنية الحضارية الغربية¹. هذه القيم أراد لها أوغسطين أن تترسخ وتنتشر في الفكر والمجتمعات المسيحية ولصالح الإنسانية عموما. وبقية تجربته وفكره وآثاره شاهدة على ذلك.

المطلب الثالث: تجربة أوغسطين وأثرها في اللاهوت المسيحي والواقع الغربي والإنساني.

الفرع الأول: الأوغسطينية.

لقد كان لفكر أوغسطين وتجربته تأثير واسع وكبير، حتى أن تيارات كثيرة تُسمي نفسها بالأوغسطينية، وتعتبر أوغسطين الأب الروحي لها. ويجد علي زيعور أنه غلب على التيولوجيا الأوغسطينية التيار المثالي والتفكيري، وذلك للدور الفعال الذي قامت به الأفلاطونية، والديالكتيك العياني الذي جعل أوغسطين يرقى نحو العقل التام. إلا أن الأفلاطونية طُهرت

¹ . ريتا عوض، رسالة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى الملتقى الدولي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص 55.54.

وُنقِيت، وأُخذت برمتها حسب المنظور العياني للنعمة المسيحية والتجسيد. فقد كانت الأفلاطونية الخميرة، وإن لم تكن الوحيدة للأوغسطينية، التي فيها أيضا جانب كبير جدا من المنظورات الوجدانية والشخصانية، والروحية الحقيقية أيضا. وقد ألحت الأوغسطينية على مفهوم الحرية الشخصية، والحب الشخصي والمجاني، وتدبّر التاريخ واعتباره¹. فكل ما تأثر به أوغسطين وبقي حاضر في آراءه هو حاضر كذلك في فكر ونظريات من تأثروا بأوغسطين.

ويذهب جورج قنواي ولويس غرادييه في كتابهما فلسفة الفكر الديني، إلى أن [الأوغسطينية مذاهب ونزعات عدة، وُلدت من عقيدة أوغسطين في الإيمان والنعمة والخطيئة والاختبارات الذاتية. فالأوغسطينية تيار لاهوتي مسيحي منح الدور الأكبر للإيمان، من دون التخلي عن منطق العقل، أي أنه على الإنسان أن يدرك فحوى إيمانه. ورغم نزعة الأوغسطينية التشاؤمية الموروثة من المانوية، يؤكد أوغسطين محبته الخلق كتحفة من الخالق. وثمة فكرة أخرى لديه تتكلم عن عجز الانحطاط في فعل الخير. تلك النزعة كان لها تأثير كبير في القرن السابع عشر على مذهب الجانسينية². ومن المتأثرين بها باسكال الذي كان مُحبذا للجانسينية. فأفكاره التي اثبت فيها عقائده المسيحية متقاربة جدا من فكر أوغسطين. وتفرغ عن هذا التيار عدة مسالك منها الأوغسطينية البونافنتوري (نسبة إلى القديس بونافينثورا)، وقد بقي هؤلاء يأخذون إلهامهم في فكرهم وآراءهم، من الأصل الأفلاطوني في تقديم مفهوم الخير على مفهوم الحق]³.

والله هو مركز الثقل في الأوغسطينية، والمحور الوحيد والأساس لها، ويُضيف علي زيعور أن الأوغسطينية تعتبر [أن الله هو الكائن القائم بذاته وفي ذاته، وهو الكائن اللامادي البسيط والوحيد، وهو الموجود الأبدي، الدائم اللامتغير، موجود في كل مكان دون تموضع في مكان، لا أول له ولا آخر، ولا يخضع لزمان فلا زمن قبله ولا بعده، ولا خير فوقه أو خارجا عنه. وهو

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 139.

². الجانسينية حركة إصلاحية مسيحية ظهرت في فرنسا وبلغت شأوا هاما خلال القرنين 17 و18. وهي تنسب إلى الأسقف كورنيليس جانسن. إتمدت على جانب ضيق من أحد جوانب الفكر الفلسفي لأوغسطين. قللت هذه الحركة من شأن حرية الإنسان وأنكرت أن يكون المسيح مات من أجل البشر جميعا. الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم لسعد رستم، مرجع سابق، ص 84.

³. لويس غرادييه وجورج قنواي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1983، ج 3، مرجع سابق، ص 301.

الإرادة الأسمى، وهو الحياة التي تحي بنفسها ومصدر كل حياة، إنه الخير الأسمى ومصدر كل خير، والجمال الأجمّل، والصورة الأبدية لكل الجمالات، والحقيقة الأحق التي تنبثق منها كل الحقائق. وأما عن صفاته، فإن المعرفة البشرية قاصرة عن إدراكه ووصفه. ولذا فأحسن وسيلة هي السكوت عن تشبيهه بالإنسان أو تعريفه، فلا تعريف ولا تحديد له¹. ولذلك يمكن للأوغسطينية اليوم أن تسعى للحد من تغول المادية والإلحاد في الغرب، وما ينجر عن ذلك من آثار كارثية وخيمة.

ويشير علي زيعور إلى أن الأوغسطينية تختلف عما يسمى عادة بالفلسفة. فمنهجها إيماني، وليس عقلياً صرفاً أو نظرياً، وطرقها في مجابهة المعضلات تنطلق من نقطة ماورائية، وفكرة مسبقة وقبلية عن الإنسان والعقل والعالم، وتقول بعجز العقل وعدم أهلية الفلسفة. وهي بالتالي إلحاح على أن الإنسان بحاجة للنعمة، كي يبلغ اليقين ويتحرر من الشك ويجتلي بالسعادة. وتقوم الأوغسطينية على²:

1. العقيدة الدينية، وهي تعتمد على الصيغة الأفلاطونية المحدثّة، وهي لا تحجب الوحي ولا الأسرار الإلهية والكنيسة. في هذا الجمع بين الأفلاطونية والمسيحية، تبقى الصفات الوجودية في الأوغسطينية ظاهرة، إلا أنها ملتصقة أيضاً بفلسفة الماهيات التي جاءت من أفلاطون. لا يُغلب أوغسطين واحد منهما على الأخرى بل هما تتمازجان، وتغطي إحداهما الأخرى في مباحثه عن معرفة الله.

2. تتمزج في الأوغسطينية فلسفة الحادث الواقع مع فلسفة المايجب. كما تتمزج التاريخانية المسيحية مع العقلانية اللازمية اليونانية. وعادة ما يجري التساؤل عن فلسفة في كتابات القديس أوغسطين، وعن نظام فكري مذهب وممنهج ودغماطي، يقوم على مقدمات ويبحث بحرية وعقلية، ليصل منطقياً إلى بناء مُغلق ومُحكّم، فهو يتكلم كفيلسوف وكلاهوتي وكأخلاقي في آن واحد. كل شيء مرتبط بكل شيء، فلا عرض منتظم، بل غنى ودفق في الأفكار. يتوزع في كل فرع، ويبحث فيه دون قصد لمنهجية ولا لإتباع تسلسل منطقي.

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 156.155.

². المرجع السابق، ص 267.265.

3. وقد وفقت الأوغسطينية بين الكوسمولوجيا الأفلاطونية، حيث عالم المثل عالم جامد لا متحرك ومسيطر، وبين الكوسمولوجيا الدينية حيث المفاهيم التاريخية للإنسان. لذا فهي تهبط من عالم الأفكار الأبدية إلى التاريخ المُحمّل بخطيئة الإنسان، والساعي إلى العودة للعالم الأبدى الأول. تُشدد على التجربة الداخلية، وعلى الروحانية في الإنسان، وعجزه عن الخلاص دون النعمة. وترى العجز في الإنسان، أكثر ما ترى فيه إمكانية الاكتفاء بذاته. وهذا هو الفهم القديم لأوغسطين.

4. ومنهج الأوغسطينية لاهوتي أكثر مما هو فلسفي أو عقلي. العقل فيها مؤمن، ينطلق من الوحي. تضع التأمل فوق العملي، وتدعو الإنسان للصعود المتواصل نحو الله، وتشجع الفضائل الملائمة لذلك، إنَّها تدل على الطريق، وتدلل على الإمكانيات والوسائل التي تجعل الإنسان قادراً على السير فيه. وهي تُعطي الأولوية للروحي على البدني والزمني والمادي.

5. والأوغسطينية فلسفة للخطيئة، ترى فيها تجربة داخلية يستطيع الإنسان فيها أن يرتفع فوق الذنب، وينفك من عقاله وينطلق متحرراً، لبدأ حياة أخرى أرفع تتجلى فيها الكرامة الشخصية.

والأوغسطينية ما تزال في الوقت الحاضر متمتعة ببحوية هائلة، ودفق غني، فهي دائماً معاصرة. لا تحيا في الكاثوليكية فقط، بل وفي الإنسانية أيضاً وفي كل إنسان مؤمن على حد تعبير علي زيعور. ولها تأثيرها في التاريخ السياسي واللاهوتي والفكري وقطاعات أخرى. وفي كونها تُقدم حلولاً وتعطي اقتراحات أو تعرض أفكاراً للبحث¹. إلا أننا اليوم كما قال أندري مندوز في الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر: "أمام سلسلة طويلة من الاتجاهات الأوغسطينية المتناقضة التي ألحقت ضرراً بفكر أوغسطين"². ولكل ذلك فعل التيارات الأوغسطينية أن تعيد النظر في فكر وتجربة أوغسطين وكل ما اجتهد فيه أوغسطين، بكل موضوعية وبعيد عن التعصب والتقديس، فالأكيد أن أوغسطين يُتهم عند معارضيه بأنه مسؤول عن العديد من المآسي التي أصابت المسيحية، ويعتبرون إرثه صار حملاً ثقيلاً لا يُطاق. فهم يرون في أوغسطين المصمم لإله مستبد، فاتحاً بذلك منطق الرعب. كما يكون أول من أرسى عقيدة التفتيش، ورقى خلقاً جنسياً مقيتاً بزواجه غير

¹. المرجع السابق، ص 270

². ينظر: أندري مندوز، سلف عبقرى للجزائر (أوغسطين هيون)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 2، مرجع سابق، ص 267.

الشرعي... الخ¹. وممن يتهمون أوغسطين نجد المفكر والفيلسوف الفرنسي المعاصر روجيه غارودي، فهو يعتبره مشارك في محاكم التفتيش الكاثوليكية، ويرى غارودي أن ذلك ما فعلته الكنيسة كذلك بتدعيمها للمستعمرين².

الفرع الثاني: علم اللاهوت وتجربة أوغسطين الروحية.

يُعتبر أوغسطين مؤسس علم اللاهوت، على اعتبار أنه في المرحلة اللاهوتية يمكننا القول أن الحكمة كانت من حيث الموضوع هي الإرهاضة الأولى لما سيصبح فيما بعد اللاهوت، والذي ستتضح صورته تماما في القرن الثالث عشر وخاصة على يد القديس توما الأكويني. هذه الحكمة الإنسانية عند أوغسطين، التي هي الإرهاصات الأولى لعلم اللاهوت، كانت تختلف عنه كما تجلي عند علماء اللاهوت فيما بعد، من حيث أنها لم تكن عنده من كسب العقل الإنساني وحده كما سيكون اللاهوت فيما بعد، بل كانت نعمة من نعم اللطف الإلهي. وأوغسطين يقولها صراحة: "ولكن كما أنه لا يمكن لأحد أن يُوجد ذاته بذاته، فكذلك لا أحد يمكنه أن يكون حكيما بذاته، بل هو يكون كذلك بفضل النور الذي قيل عنه: كل حكمة تأتي من الله"³.

ودور أوغسطين في علم اللاهوت ونشره، أشار إليه الكثيرون، ومن ذلك ما قاله علي زيعور بعد دراسته لفكر أوغسطين وتبع آثاره: "دور أوغسطين في تكوين اللاهوت المسيحي لا مثيل له أبداً. ولا يساويه دور: هضم التراث الآبائي الذي سبقه، واستخلص من الطقوس التقليدية اعتقادات روحية، ونقّب طيلة خمسة وأربعين سنة النصوص المقدسة بعمق ومهارة. وكان أحد الأساتذة الكبار للعصر الوسيط. واليوم يملأ اسمه الرسائل والكتب اللاهوتية. لهذا فإن التعرف عليه تعرف على العلوم اللاهوتية وتطورها (...). كان أوغسطين لاهوتيا وفيلسوفاً وأخلاقياً ومقارعا عنيدا ومقرظاً، وفوق كل شيء يبدووا معاصرا لكل الأجيال، عاصر كل زمن وكل تاريخ. جدته لا تبلى، وعظمته في تجدد المستمر، في أنه يحيا مع كل حي عبر العصور. لم يأتي بعده في التعبير عن الفكر المسيحي من يوازيه. لذا كان تأثيره في كل العصور التي تلتها. بل إن طابعه ما يزال يؤثر حتى اليوم.

¹. غولفان ماداك، أوغسطين في أسرته، مقال ضمن أعمال ملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص256.

². روجيه غارودي، كيف نضع المستقبل؟، مرجع سابق، ص247.

³. زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، مرجع سابق، ص21.

تراثه من بين جميع الآباء هو الأمتن والأغنى، وأكثرها قراءة وادعائها للتفكير والتأمل. وعندما شاءوا أن يتقاسموا هذا التراث قسموه، وتنازوا حول تناوله وفهمه. فادعت كل فئة (اليسوعيون والجانسينية مثلاً) نسبتها وحدها إليه، وأبوته وحده لها. لقد عمل عقل أوغسطين الذي قل أن عرف التاريخ مثيلاً له، على ميراث فلسفي هزيل: قلة بالغة من الأفلاطونية والمقولات الأرسطية، وبعض المبسطات المدرسية، ومع ذلك فقد فكر كثيراً في شكل هذا الميراث الضئيل¹.

وقد تكون بداية الخروج من مستنقع المادية في الغربي انطلاقا من علم اللاهوت. الذي يمكنه أن يدفع الناس في الغرب، ويساهم في توجيههم لبداية البحث عن الحقيقة واليقين. وحتى يؤدي علم اللاهوت هذا الدور فإنه يحتاج في ضل واقعه اليوم، وحسب الكثير من الباحثين إلى تقييم وإعادة نظر. وعن واقع اللاهوت اليوم يُشير الأب جورج منزريدي في كتابه الأخلاق المسيحية، أنه في إطار اللاهوت الغربي ترسخت نظرتان²:

أولاً: النظرة القائلة بوجود نصائح ووصايا في تعليم الإنجيل الخُلقي، فالوصايا موجهة إلى كل المؤمنين، أما النصائح فموجهة إلى نخبة ترغب في الكمال. هذه النظرة تُدخل تمييزاً أرستقراطياً إلى الكنيسة. فالدعوة إلى الكمال موجهة إلى كل المؤمنين. وكل إنسان يُدعى إلى الاستجابة لهذه الدعوة وفق مواهبه الشخصية. فهذا التمييز يجعل وصايا الله نسبية، أو محصورة بفئة معينة. فهو إن وجدت فإنما يُشير إلى الأوضاع الاستثنائية المُعينة أو إلى الالتزامات الذاتية، التي لا تحمل معنى العطاء المُفطر، إنما تُعوض عن ضعف المرء في عمله بالوصايا. ويؤكد جورج منزريدي بأن الأخلاق المسيحية لا ترتبط بفئة معينة من البشر، بل بكل مَنْ قَبِلَ إنجيل ملكوت الله. وهنا يفقد كل تمييز بشري معناه.

ثانياً: هناك نظرة غريبة تقول بأن تعليم الإنجيل الخُلقي يتعلق بالحياة الخاصة فقط، ويهدف إلى إظهار الإنسان بأنه آثم، ويقوده إلى استدعاء نعمة الله التي هي وحدها العامل الأساسي لخلاصه. فالإنسان متى يفحص ذاته في ضوء الإنجيل، يُدرك أنه آثم وغير مستحق. لكن هذا لا يعني أن كل معنى للحياة تنحصر في هذا التحقق السلبي. فبعد أن يعي الإنسان أنه آثم يفتح أمامه طريق

¹. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 270269.

². جورج منزريدي، الأخلاق المسيحية، مرجع سابق، ص 5856.

العودة. وبعد الشعور ببؤسه يبدأ جهاده نحو التجديد والكمال في المسيح. الله لا يفرض التجديد على المرء دون استجابته الشخصية، فنعمة الله تُثمر عندما تجد تجاوبا. وهذا التجاوب يفترض قبل كل شيء تواضعا وزهدا في الذات، لبدأ أسلوب حياتي جديد. وهذا الأسلوب قد يبدو غريبا عندما يُحكّم عليه بالمقاييس العالمية.

وعن واقع علم اللاهوت يعتبر كل من جورج قنواي ولويس غرادييه، في كتابهما (فلسفة الفكر الديني) أن علم اللاهوت ما يزال حيا يُدرس في الأديرة الجامعة والمدارس الدينية، وهما يتساءلان عن العُزوف عن الدين المسيحي من كل صوب وجانب، خاصة في العالم الغربي الذي أصبح علمانيا، ومع المناخ الفكري ذاته الذي يحيا فيه العالم العصري. ألا يُشعران ذوي الإيمان ممن يُدرسون هذا العلم، بعدم انسجامه مع حاجات النفوس؟. ثم يُجيب المؤلفين بأنه حتى ولو كنا مستقلين عن النزعات السائدة، يُستحيل علينا أن نظل منعزلين عن أحداث عصرنا. بحيث لا نُشترك في ردوده الفعلية، بما يُشبه أن يكون فينا دافعا غريزيا. ومن ثمّ يذهب قنواي وغرادييه إلى أنه إذا كان عُزوف الجماهير المسيحية يُمسي شاملا، فهل يمكن تنظيم العلم المقدس تنظيما علميا؟. وذلك لإتقانه وإتباعه، مع كل ما يقتضيه بحدوده وأدلته وإثباتاته؟ ألا يكون الأمر المهم قبل غيره هو إثبات وجود القيم الإيمانية، أي إثبات واقع الإيمان مُركزا هو ذاته على واقع الوحي؟. ومن المقترحات لعلاج هذه الحالة الراهنة حركة علم اللاهوت الحياتي، أو على الأقل اقتراح ادخار علم اللاهوت العلمي، وحصر استخدامه في حلقة من الأخصائيين. بينما يُعرض على عامة الإكليروس أو الرُعاة، وعلى عوام المؤمنين تعليم مجرد عن التكييف المذهبي، يكون شرحا بسيطا حيا لجملة الشعائر الدينية والكتاب المقدس، لتجنب ذلك النُفور والاحتراس من علم اللاهوت.¹

ويذهب جورج قنواي ولويس غرادييه إلى أنه [قد يكون اللاهوتي ذا ملكة فكرية مبنية على المحبة، اشتد فيها إشراق الإيمان، ويكون هو متمتعا بحياة النعمى، في مقاماتها وأحوالها. وما دام أمره كذلك، فإنه يصح ويحق له أن يَعدو متعطشا إلى إدراك الله. إن علم اللاهوت يختلف نوعا ما عن ذلك العلم الفكري الاستدلالي المتقيد بخطى العقل، فهو إلهيا بموضوعه، لكنه بشري بأسلوبه. وهذا ما قصده توما الإكويني مُشيراً إلى آثاره اللاهوتية: "يبدو لي أن ذلك كله هشيم وحُطام".

¹ . لويس غرادييه وجورج قنواي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، مرجع سابق، ج3، ص 286285

ويقترح غراديه و قنواقي أن يخوض علم اللاهوت تجربة التصوف الإسلامي. فإذا كان الصوفي المسلم يميل دائما إلى صوغ تجربته في صورة ذهنية، ترتبط بمعرفة ذوقية، فهل يمكن للاهوتي مسيحي أن يُحول علمه اللاهوتي إلى معرفة ذوقية؟. ويكون له محك لمعرفته اللاهوتية لله، وللتذوق الصوفي الذي تستطيع هذه المعرفة أن تُمدّه به؟. وفي نهاية الأمر ربما كان هذا هو الاختيار الحاسم الأشد الذي يُعرض للاهوتي. فقد يُريد أن يجعل علمه اللاهوتي طريقا للوصول إلى الله. في تلك التجربة الصوفية، التي هي تذوق حي عن طريق الاعتراف بالعجز عن الإدراك. وهذا يؤدي به على كل حال، إلى أن يطلب من البحث الفكري مفتاح الحب الإلهي. ويتحقق في هذا بالذات استهواء المعرفة الذوقية، وخطرها في آن واحد. إن اللاهوتي حينئذ يدّعي إدخال الحب في صميم العمل اللاهوتي، فيُصبح الحب غاية لهذا العمل، فيؤدي به هذا إلى أن يُحول ذلك الحوار ذاته الذي يقع بين النفس والله إلى عمل فكري من وجه ما. فيُصبح عندئذ في خطر عظيم أن يطلب بما يكون دافعا غريزيا، والمشاهدة اللاهوتية الفكرية، موجهة ومسيرة بمعالم عاطفية، أو حتى المشاهد الفلسفية، وهي على هذه الحال ذاتها، بديلا عن المشاهدة السرية التصوفية الصحيحة التي من شأنها ألا تُوجّه وتُسَيِّر إلا بتحريك يفوق الوصف، ويظهر في النفس بألطف الروح القدس. أما الحقيقة فلم تعد مقصودة لذاتها، وأما المحبة فتوشك دائما أن تتقلص وراء حجب هذه الحقيقة، وقد طرأ عليها ما نعرفه من تشويه. وحينئذ لا يصح علم اللاهوت إلا بقدر ما تصح تجربة صاحبه الروحية، وهذا ما حققه عظمة بعض المذاهب اللاهوتية العاطفية¹. وليكون لعلم اللاهوت دور في جعل المسيحيين يبحثون عن الحقيقة وعلى طريقة وتجربة القديس أوغسطين الروحية، يرى قنواقي و غراديه أنه على اللاهوتي أن يقتنع بالأشياء الآتية²:

. يقتنع بوجود العلم المقدس وطبيعته علما وحكمة في آن واحد، نظريا وعمليا، على أن يكون نظريا أولا ومصاغا للمشاهدة هو أيضا. يُشترط أن تكون مشاهدة بالعقل الذي أشرق فيه الإيمان. لتدرك الله مثل ما أوحى عن ذاته.

. الاقتناع بما يؤدي إليه ذلك كله، وهو تقبل الغيب بحد ذاته (ومنه الوحي)، لأن العقل مهما أشرق فيه إيمان فائق للطبيعة، لا يسعه بعد انجلاء الرؤية ولا يمكنه معرفة الحقيقة وحده.

¹. قنواقي و غراديه، فلسفة الفكر الديني، مرجع سابق، ج3، ص304.303.

². المرجع نفسه، ج3، ص304.

. الاقتناع بالمسلك البشري المتواضع والطريقة العلمية البشرية الحقيرة، وهي الوحيدة التي تيسر للاهوتي في دنياه على هذا الصعيد النظري، لأن العقل مبني على الفكر الاستدلالي المتطور. وحتى يؤدي علم اللاهوت الدور المطلوب فهو يحتاجه إلى نظرة واقعية إلهية للوجود. ويمكن للاهوتي تحقيق ذلك، وهو ما يؤكد جرج قنواي ولويس غراديه، [فإنه إذا كان اقتناع اللاهوتي بتلك الأفكار السابقة أصيلاً، لن يفوته معها تواضع القلب والروح، إزاء عظمة الغيب الموحى به، واتجاه الواقع البشري في حقارة شروطه. لكن هذا الاقتناع الأصيل مع ما يُلازمه، لا بد من أن يكون أيضاً حافلاً بالعظمة الروحية اللازمة للعمل اللاهوتي. وذلك بأنه يخلق على الفور الشروط التي تقتضيها حرية البحث في ذاتها. فتُصبح الحقيقة الفكرية، هي المطلوبة والمحبوذة لذاتها على الصعيد الفكري ذاته. إنه عندئذ لا يحل محل الحياة السرية التصوفية، بل يُلقى ضيائه على مسلكها ويتكفل به. فإنه ليس حياة سرية تصوفية، كما أنه يستحيل على التجربة السرية التصوفية أن تحل محل العلم اللاهوتي وتقوم بوظيفته. لا شك أن هذا العلم اللاهوتي، ما دام مُسيراً لإدراك غايته في فهم الحقيقة ومشاهدتها، يكون مدعوماً هو أيضاً في الواقع بحياة اللاهوتي الروحية¹. وكل هذا يمكن أن يوجه العالم الغربي للبحث عن معنى الحياة وغاياتها، والسعي وراء الحقائق التي تطمئن لها القلوب وتحقق اليقين، كما حدث تماماً مع أوغسطين.

ورغم أن قنواي وغراديه يجدان بأن علم اللاهوتي المسير لإدراك غايته في فهم الحقيقة ومشاهدتها، لا بد أن يكون مدعوماً في الواقع بحياة اللاهوتي الروحية، التي يشحذها الحس بالأمر الإيمانية، وهي تستمد من المحبة الكامنة في حياة النعمى. هذا الاتصال الذي يتحقق على صعيد التطبيق العملي، لا على صعيد الطبيعة النظري، يقع في نفس اللاهوتي، لا على مستوى علم اللاهوت. وذلك يصعب مهمة تعميمه وتطبيقه على مستوى عموم الناس. ومع ذلك فإن علم اللاهوت لم يعد تصوراً ذهنياً تقريبياً، لتجربة تفوق الوصف في ذاتها. لقد صيغ علماً، وهو ينقاد لقوانين العلم. وعلم اللاهوت يعرف قوانين الحياة الروحية، ما يمكنه من الاسترسال في ذلك الحوار الذي يقع بين الذات المخلوقة والذات الخالقة، بين النفس والله. ويستطيع التأليف اللاهوتي بقدر

¹. المرجع السابق، ج 3، ص 304-305.

موضوعيته وشموله، أن يُعَلَّل التجربة الروحية، وصحة التجارب الروحية التي تحدث للذين يجهلونه أو يرفضونه.¹

فإذا أمكن لعلم اللاهوت المتشبع بتجربة أوغسطين الروحية، والمتمسك بالنظرة الواقعية الإلهية أن يؤدي ذلك الدور. فقد يتمكن كذلك من المساهمة في معالجة واقع الأخلاق والقيم في الغرب. فالتعليم الأخلاقي والمنظومة الأخلاقية في الغرب، يجدها الأب جورج منزريدي وصلت إلى درجة أصبح هناك من يُدافع عن الرأي القائل: بأن التعليم الخُلقي الجذري، يسري مفعوله لزمن معين، وهو زمن انتظار دمار العالم (فهو عالم الخلق المؤقت). ولذلك لا مجال للاهتمامات الدنيوية. فالعمل الحكيم للإنسان في هذه الحالة، هو أن يستغل الفرصة الأخيرة التي يُقدمها الله للإنسان حتى يتوب ويحصل على الخلاص. فهذه النظرة تُسئ تفسير العهد الجديد، وتُقدم الأمور تقدماً خاطئاً. فخلق الإنجيل لا يرتبط بوضع يائس يُسببه دمار العالم الوشيك، إنما يرتبط برجاء تجديد العالم وإعادة المؤمنين إلى وضعهم السوي في ملكوت الله: "وإذا بدأت تتم هذه الحوادث قفوا وارفعوا رؤوسكم، لأن خلاصكم قريب" (لوقا 28/21). فالروح التي يُنمّيها الإيمان المسيحي في الزمن المعادي، الذي بدأ بمجيء المسيح وما زال يكتمل، ليست روح خوف وجُبن، إنما هي روح قوة ورجاء. فتعليم الإنجيل الخُلقي لا يستند إلى خوف من دمار العالم، إنما إلى رجاء تجديده وظهور ملكوت الله. والوصايا لا تهدف إلى تنظيم مؤقت لحياة المؤمنين، تصفها الظروف الخاصة بدمار العالم الوشيك، وإنما إلى رسم أسلوب حياة أبناء ملكوت الله.² فالمطلوب إذن هو أخلاق مصدرها التعاليم الإلهية.

وهذا ما يمكن لعلم اللاهوت أن يقوم به. وهو ما يؤكده جورج منزريدي الذي يعتبر أن الأخلاق المسيحية كعلم لاهوتي ترتبط ارتباطاً مباشراً بكل الفروع اللاهوتية. لكنها ترتبط ارتباطاً خاصاً بالعقائد. لأن للخلق المسيحي ارتباطاً وثيقاً بالإيمان. وهذه العلاقة تظهر من خلال الأشكال التالية: (1) ارتباط الأخلاق بالعقيدة. 2. تأسيس الأخلاق على قاعدة العقيدة. 3. قيام الأخلاق مقام العقيدة. ويرى منزريدي أن الشكل الأول هو الأصح والأكمل. والثاني هو الأقدم والأكثر إلفه. أما الشكل الثالث فهو الأحدث والأكثر جذرية (وخاصة في العالم الغربي

¹. المرجع نفسه، ج3، ص306.

². جورج منزريدي، الأخلاق المسيحية، مرجع سابق، ص5856.

العلماني). ووحدة الأخلاق والعقيدة لا تكونان في علاقتهما فقط، بل في أصلهما المشترك. فالأخلاق والعقيدة ترتبطان لأنهما تُعبران عن تعليم الكنيسة الواحد، المختص بحياة المؤمنين وإيمانهم. ويجب أن تكون الأخلاق منفتحة على كل العلوم الأخرى. فمادامت تبحث في حقيقة الإنسان ومعنى وجوده، فطبيعي أن تُراعى نتائج العلوم المختلفة، التي تتناول النطاق الروحي والنفسي والحيوي للوجود البشري. وهكذا كانت الفلسفة علما مساعدا للأخلاق، فضلا عن العلوم الأخرى.¹

الفرع الثالث: تجربة أوغسطين وأثرها في الواقع الغربي والإنساني.

إن تجربة أوغسطين وحياته وأعماله الفكرية والرعوية، ونظرته إلى العالم تأخذ بمفهوم الواقعية الإلهية للوجود، فهذه التجربة يمكن أن تكون نموذج في الغرب. حتى المسيحية ورغم أن الكثيرين يعتبرونها مثالية، إلا أن هناك من يرى فيها تأكيد على التوازن بين الجانبين الروحي والمادي. على اعتبار أن السيد المسيح في العديد من أمثاله وأعماله، يستخدم أو يُسبقَ الدنيوي قبل الإلهي. ومقولته المعروفة: "أعطوا ما لقيصر لقيصر ومال لله لله" ورغم أن البعض يستدل بها على الفصل بين السلطة الدينية والأخرى الروحية، فإن البعض الآخر قد يرى فيها التخصص في أداء المهام. كما أن المسيح (عليه السلام) لا يظهر أنه كان يتكلم أو يفكر في قضية السلطة، بقدر تفكيره في حياة الإنسان. تلك الحياة التي تتطلب إشباع الحاجات الإيمانية الروحية، كحاجتها إلى إشباع الحاجات المادية الدنيوية، لتتنز وتستقر.

وإذا كان رجال الدين المسيحي والمفسرون له قد وقعوا من ناحية، تحت أسر الفكر اليهودي المُحرف والمتطرف والمتعصب لفكرة الشعب المختار، فأُسروا بفكرة السلطة الروحية والرغبة في السيطرة. ومن ناحية ثانية وقعوا في شباك الفلسفة اليونانية الذاتية الوجودية بداية من بولس، فأصبحت المسيحية رهبانية متطرفة. ومن ثم لا يمكن الكلام على عزوف تام للمسيح عن الدنيا وما فيها، فقد عُرف أنه اتخذ فيها الأسباب فاستخدم مثلا ثلاثة أرغفة وسمكتان من أجل إطعام الآلاف، واستخدم الطين لشفاء عيون عمياء. ومن أمثاله حول الرداء (من له ثوبان...) (وإقرعوا يُفتح لكم)، ومثاله عن الذي يريد أن يبني فإنه يحسب النفقة (التكلفة)... الخ. ومع ذلك

¹. المرجع السابق، ص 22.

فقد قال: (مملكتي ليست من هذا العالم) حتى لا يغمس فيها الإنسان ويجعلها كل هم، فالغاية الأسمى ليست في هذا العالم بل هي في الآخرة. فقد أراد التأكيد على أن رسالته وهدفه هو الخلاص. هذا ما فهمه أوغسطين، فلتزم به في تجربته الروحية والرعووية، والتي جمع فيها بين العمل للخلاص الأحروري، والاهتمام بشؤون الناس الدنيوية ومحاولته للارتقاء بالمدينة الأرضية لتكون مدينة لله، واستخدم لبيان ذلك كل الوسائل من التأليف والتعليم وحتى الممارسة الدعوية والخدمة الاجتماعية، وربما تدخل سياسياً. فهل يمكن للعقل الغربي الحديث أن يستفيد من هذه النظرة لتجاوز المادية، وأزمته الأخلاقية والإنسانية؟.

وإذا كان فكر أوغسطين ذا أهمية بالغة في الفكر المعاصر، لأنه تناول قضايا ذات علاقة بمسائل تُطرح اليوم في علوم مختلفة، كفلسفة التاريخ، وفلسفة الأخلاق والقيم، وقضية الزمن والذاكرة. فإن النظرة المترنة لفكر أوغسطين يمكن لها إخراج نظريات في هذه العلوم قد تساهم في إنتاج حضارة إنسانية لكل الإنسانية. وقد قال الفيلسوف المعاصر إدموند هوسر لفي في هذا الصدد: "وأول من تجشم مشقة التعمق في الصعوبات التي ينطوي عليها البحث في الزمان، وأول من عانى في سبيله إلى درجة اليأس، كان القديس أوغسطين. فالفصول من الثالث عشر إلى الثامن والعشرين من الكتاب الحادي عشر في الاعترافات، ينبغي أن تُدرس اليوم بعمق لكل من يهتم بمسألة الزمان". وهو ما جعل البعض يرى فيما طرحه أوغسطين يرتقى إلى مراتب النظريات المعاصرة¹.

وقد كان لأفكار أوغسطين تأثير كبير، على المثقفين والمفكرين في العصور الوسطى، وعلى البروتستانتية الدينية والمذهب الكنسي الجانسيني. كما كان لها تأثير فعال على التيارات الحديثة والمعاصرة، التي تدعو إلى الحرية والطبيعة الإنسانية. وقد كان لفكر أوغسطين الأثر البالغ في تحريك الجدل، الذي حدث بين المفكرين الغربيين، حول العلاقة بين الإيمان والعقل في التقليد المسيحي. وخاصة ما طرحه توما الإكويني، والذي يكون متأثر بأوغسطين في إبرازه للتوافق بين العقل والإيمان، وكون نور العقل ونور الإيمان إنما مصدرهما الله، فلا تعارض بينهما (وذلك ما يظهر في كتابات توما الأكويني). ويؤنه الكثيرون في الغرب من مفكرين وباحثين ورجال دين، إلى ما قاله الكردينال

¹ . عبد الوهاب السيد جعفر، الزمان والذاكرة قراءة معاصرة في فلسفة أوغسطين، الفتح للطباعة، 1999، ص 8، 9.

نيومان أن أوغسطين كان: "نبراسا عظيما للعالم الغربي. وحتى وإن لم يكن معصوما من الخطأ، فقد شكّل العقل الأوربي"¹.

وقد كان انتماء أوغسطين الوطني والثقافي إلى إفريقيا، عاملا حاسما في تشكيل ذلك الدور التاريخي العظيم الذي اختار القيام به، لتوثيق عُرى التواصل الحضاري بين الشرق والغرب. فموطنه جغرافيا وتاريخيا وثقافيا، هو نقطة لقاء بين الشرق والغرب، ولذلك فإن أوغسطين ومن خلال تراثه ورمزيته، مؤهل للقيام بذلك الدور العظيم الأهمية، في المسيرة الحضارية الإنسانية². كما يُعتبر أوغسطين بعبارة (إذا كنت أشك، فأنا موجود) ملهما لديكارت في عبارته الشهيرة (أنا أفكر، إذن أنا موجود)³. ومن أهم تجليات دوره الثقافي، والتي شرفت الأفارقة إلى يومنا هذا، أنه المؤسس الحقيقي للأوطيوغرافيا (فن السيرة الذاتية)، ومجدد الفكر المسيحي الكاثوليكي وصاحب نظريات فلسفية ولاهوتية، تركت تأثيرها في الكثير من المفكرين والفلاسفة وعلماء اللاهوت قديما وحديثا، من پول أروز إلى پول ريكور وباسكال وكالفان ومارتن لوتر وتوما الأكويني ويوحنا أريندت وأدولف فون هارناك وأنسيلم.

ويجد الباحث ميغال أنجل أوركاسيتاس⁴ أنه بعد كل هذه الفترة الطويلة الممتدة على مدى ستة عشر قرنا، لا زالت أعمال أوغسطين مصدر وحي وفرعا من فروع الحكمة، وسند تستند إليه الروح البشرية في سموها. ولا زالت أعماله تُطبع في كل مرة، بلغات شتى من لغات العالم، وهناك العديد من الدراسات المتصلة بأفكاره، أو بما لهذه الأفكار من الأثر في عصرنا تصدُر كل سنة. فقد استطاع فكره أن يصمد أمام امتحان الوقت واختلاف الثقافات، وأن يظل محل مثل هذا الاهتمام به من حيث هو شخص وفكر. لقد أثر أوغسطين تأثيرا عظيما على الفكر الفلسفي والثقافة الغربية، كما أن مذهبه قد أصبح حجة دينية تستند إليها الكنيسة الكاثوليكية وغيرها من

¹. غولفان ماداك، محبة في الذكاء (أوغسطين، الرسالة 120، لكونساسوس)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص2521.

². ريتا عوض، رسالة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى الملتقى الدولي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج1، مرجع سابق، ص5554.

³. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص250.

⁴. ميغال أنجل أوركاسيتاس Miguel Angel Orcasitas عضو الإدارة العامة البابوية الأوغسطينية، روما، إيطاليا. شارك في الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر 1999م.

الكنائس المسيحية. إن القلة القليلة من العباقرة استطاعت أن تحتفظ بتأثير لها على الفكر المعاصر مثل أوغسطين. ويعتبر الباحث ميغال أنجل أوركاسيتاس أن التأثير الذي حظي به فكر أوغسطين في عصرنا مرده إلى قربه من تجاربنا الحياتية، من حيث نحن بشر وروح.¹

وليس غريبا أبدا أن نجد هارنالك في القرن التاسع عشر يقول: "إن كتاب الاعترافات إنما هو كتاب يخص كل واحد منا، كتاب نكتشف فيه رحلتنا في البحث عن الله. إنه ليس كتابا روحيا فقط، وإنما كذلك مشروعاً ثقافياً أصيلاً وضعه أوغسطين لمعاصريه، ولكافة الناس، رجالاً ونساء، في كل زمان وفي كل مكان. مثله مثل القليل من المفكرين لكنه يمتاز عن معظمهم لأنه يبدأ بذاته مبرزاً لنا الحقائق التي توصل إليها في بحثه. إنه لمعلم كبير في مجال الاستبطان والتواصل (...). لقد أسس أوغسطين لنمط حياة يقوم على تجربة أوائل المسيحيين. ولتحديد هذا النمط بصورة دقيقة، صاغ له قاعدة تضمنت المبادئ الأساسية التي يقوم عليها. ومنذ عهده وإلى اليوم اعتمدت الآلاف من الرجال والنساء هذا النمط في حياتهم كما طبقه أوغسطين في حياته وكتب عنه. وفي عصرنا هناك ما لا يقل عن خمسين ألف رجل وامرأة ارتضوا إتباع قاعدة أوغسطين، موزعين على أكثر من مائة وخمسين معهداً متخصصاً للحياة الدينية (طوائف وتجمعات دينية). ومن بين أتباع هذه القاعدة، هناك حوالي ستين ألف رجل وأربعة وثلاثين ألف امرأة. تتألف هذه التجمعات الدينية من جماعات مُحاطة بمئات الآلاف من المسيحيين العوام، الذين يُبدون نوعاً من الاهتمام يزيد أو يقل بالحياة الروحية المستوحاة من أوغسطين. إن الحياة على هدي أوغسطين إنما تعني حياة وفق الإنجيل بالطريقة التي اتبعها هو، وتأكيداً لقيم ظلت إلى اليوم ذات صلة قوية بحياة الإنسان مثل الاهتمام إلى الله، والسعي للعيش في كنف الأخوة، والصدقة وروح الجماعة، وتفضيل الخير العام على الخير الخاص، وخدمة الآخرين (...). إن هناك متدينون من الرجال والنساء ممن يعتقدون قاعدة أوغسطين في أكثر من مائة بلد في العالم. هذا ولا يقتصر نشاطهم على المسائل الدينية، بل يُشاركون أيضاً في الحياة الاجتماعية وفق ما تمليه عليهم حياتهم الدينية، وذلك في عدد

¹ . ميغال أنجل أوركاسيتاس، القديس أوغسطين وإشعاعه العالمي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج2، مرجع سابق، ص160.161.

من المجالات مثل الصحة والتعليم وتقديم العون بطرق شتى¹. فكل هذا الحضور لأوغسطين في هذه الأوساط يجعل منه شخصية ذات أثر واسع.

وتأكيدا للأدوار المتعددة لأوغسطين تقول الباحثة ريتا عوض: "لقد كان أوغسطين مُنشغلا بالقضايا السياسية والاقتصادية، إلى جانب انغماسه بالتأمل والكتابة في شؤون العقيدة الدينية. فدعا إلى السلام الكلي القائم على العدالة الإلهية، وتصدّى للظلم داعيا الملوك إلى أن يحكموا بالاعتدال والحق والعدالة. وتكشف رسائله العديدة بصورة واضحة طبيعة المهمات التي كان يضطلع بها الأساقفة، وهم منتخبون من قبل السكان المحليين حينذاك، فقد كانوا يقاومون الاستبداد ويتصدون لحكام الأقاليم لرفع الظلم عن الناس، وكانوا يقضون في النزاعات ويوجهون الرعاية ويحكمونها في كافة شؤون الحياة اليومية ومصاعبها. بهذه الرؤية الإنسانية الرائعة المقترنة بالعمل، كان أوغسطين بين العصور القديمة وعصر النهضة والتنوير الأوربي والعصر الحديث، إلى جانب كونه صلة وصل بين الشرق والغرب، بل لعله جاء بروح الشرق المتمثلة في الدعوة إلى المحبة والمساواة والعدالة كما تجسدت في الأديان السماوية، التي انبثقت في هذه المنطقة من العالم وبثها في الغرب"². ولذلك فإنه من المأمول أن يكون لإحياء تراث أوغسطين وفكره في الغرب، أثره البالغ في القضاء على نزعة المركزية الغربية، ونشر روح التعايش السلمي والتعاون التكاملي، بدلا من روح الصراع والرغبة في الهيمنة والسيطرة والاستغلال.

وذلك ما يؤكده علي زيعور الذي يعتبر بأن تأثير عقيدة أوغسطين السياسية، كان قويا طيلة حياته وازداد بعدها. كان اللاهوتيون بأسرهم تلاميذ لآثاره يناقشونها ويتقبلونها أو يحاربونها. ولكنه بقي دائما المعلم الذي لا يُنازع للفكر الكاثوليكي. كان مُعلم الغرب وبلا منافس، حتى مجيء الفكر الأرسطوطاليسي على يد العرب. كان تأثيره بالطبع من نوع ديني، فالكنيسة التي لم تكن بعد مفصولة عن الدولة اعتنقت رسميا مذهبه. بل إن البابا ليون الثالث عشر، في القرن التاسع عشر، في حديثه عن واجبات الدولة، حملها مثل أوغسطين مسؤولية الاهتمام بالنواحي الأخلاقية في المجتمع، بأن تقيم الفضيلة وتأمّر بالدين. فكر أوغسطين أحدث تأثيرا كبيرا في تكوين

¹ المرجع السابق، ص 161.162

² ريتا عوض، رسالة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى الملتقى الدولي، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، ج 1، مرجع سابق، ص 56.

الدولة الأوربية الحديثة. ومن المعروف أن مدينة الله كان الكتاب المفضل لدى شارلمان، إذ استقى منه عقائد ونظريات عديدة، كانت له بمثابة الهادي في سلوكه الشخصي وفي سياسته. مما كان له الوقع في مستقبل أوربا قاطبة. ثم إن هذا التأمل في التاريخ الإنساني لأوغسطين، وتلك النظرة الشمولية والاستشرافية على مسار الأحداث في الآفاق المستقبلية، والتطور للسلطان، كانا ذا وقع أيضا وصدى في العصر الوسيط. وقد استُعملت نظراته تلك لمساندة العقيدة السياسية، القائلة بخضوع السلطة للكنيسة. وهو ما سمي بالمذهب الأوغسطيني السياسي.¹

وقد كان لأوغسطين تميزه في كثير من القضايا الفلسفية، فالكثير ممن درس الفكر الوسيط، يرون أن طرح وحل مشكلة الزمن هو ما يميز الأوغسطينية. ويظهر أصالتها وبشكل خاص معاصرتها للأفكار الفلسفية اليوم. إن تلك المشكلة كانت أساس أو هي مركز المنظور الأوغسطيني للإنسان والعالم.² ومن تلك القضايا نجد كذلك مفهوم الحب، فقد صار بحكم الثابت في تاريخ الفلسفة، التمييز الذي شهده واشتهر به البروتستانتى الألماني نيجرين، الذي بيّن الحب بالمعنى اليوناني (إيروس) والحب بالمعنى المسيحي (أغابي . المأدبة). ولأوغسطين فضل الرائد في إظهار لون الحب المسيحي ودوره الأساسي. ويُلح نيجرين أن هذا المفهوم للحب مختلف تماما عن المعنى اليوناني له.³

وإذا كانت المسيحية قد فقدت دورها في بناء الفعالية والحركة حسب ما يذهب إليه روجيه غارودي في كتابه كيف نصنع المستقبل، الذي يريد فيه وضع خطة لصناعة مستقبل أفضل وإنساني للإنسانية، فهو يرى أن دور المسيحية قد اقتصر على تثبيت العقيدة، وبناء الفكر، ولم تسعى لتثبيت الإيمان الذي له دور مهم في بناء الفعالية والحركة.⁴ وإذا كانت مشكلة المسيحية تكمن في أنها تقوم على الغيبات والأمور الفائقة للطبيعة، وذلك ما أكد صبحي الصالح في تعقيبه على ما ورد في كتاب فلسفة الفكر الديني لجورج قنواقي ولويس غراديه، وبالضبط عندما قرر المؤلفين أن مصطلح العقل غائب في القرآن الكريم كغيابه في الكتاب المقدس، أكد صبحي

1. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 244.

2. المرجع نفسه، ص 185.

3. المرجع نفسه، ص 268.

4. روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق، ص 267.

صالح بأن هناك دعوة للنظر العقلي في القرآن الكريم، وهو يؤيد المؤلفين في أن كل ذلك غائب في الكتاب المقدس¹. وهو ما جعل المجتمعات الأوربية تتخلى عن المسيحية وحلولها ومرجعيتها. حتى أنه لما حاول الإتحاد الأوربي جعل الديانة المسيحية رافدا من روافد الثقافة الأوربية، رفض الأوربيون هذا الأمر، وطالبوا بثقافة أوربية وليس مسيحية.² فهل يمكن لدراسات جديدة تتخذ منحى تقويمي لمسار اللاهوت الأوغسطيني والأوغسطينية، التي وقعت في إشكاليات عديدة، أن تساعد في إخراج الغرب من أزمة المادية؟. فمن إشكالات الأوغسطينية، ما ذكره علي زيعور الذي ذهب إلى أن السعادة في مذهب الأوغسطينيين مطروحة على أرض تتعدى الفلسفة. ورغم أنها تختلف عن المذاهب اليونانية في ذلك المضمار، إلا أنها تبقى بوجه عام أو إلى حد ما بين الموقفين: الرواقي الروماني والسعداتي اليوناني. هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية فإنها أعلى من قدرة الإنسان وإمكانياته، فهي مستحيلة التحقيق، وهي مخصصة لأناس من قدرة معينة ومن معيشة روحية معينة. وربما هي غير قابلة للتحقيق على هذه الأرض حتى على أرفع الناس من الجانب الروحي، لأنها تستلزم العالم الثاني كي تتحقق. فهي روحية صرفه، وتأملية صوفية، توجه النفس نحو التأمل الصوفي، نحو الله، فهو خيرها الأسمى ولذتها القصوى، وهي ترى أن السعادة الحقيقية توجد في الله وحده. فلا توجد السعادة في لذات الدنيا، رغم أنها رغبة طبيعية تأتينا من الله³. وهذه الثغرة في المسيحية أشار إليها القس جون لوريمر كذلك في كتابه تاريخ الكنيسة، عندما تكلم عن محاولة كيرغارد والأرثوذكسية الجديد في الكنيسة المسيحية، حيث يقول: "الأرثوذكسية الجديدة في أوضاعها المتصلبة تصل إلى حد اللامعقول، وتجعل الحياة المسيحية بعيدة المنال للناس العاديين". ومع ذلك فهو متفائل للدور الذي لعبته الأرثوذكسية الجديدة حيث كانت الكنيسة بحاجة إليها لتحقيق توازن بين الليبرالية المتطرفة والأصولية الجامدة.⁴

وتبقى التجربة الروحية لأوغسطين فرصة ونموذج للغرب لكي يتجاوز الإلحاد، واللامعنى وغياب الغايات في حياة الناس، الذين أسروا بعقول أداتية، وجعلتهم النظم الغريبة كالأشياء والآلات المبرمجة، يتحركون في دورة مغلقة. وكثيرا منهم لا ينتبه لذلك الواقع الذي يعيشه، إلا في

1. جوج قنواي ولويس غراديه، فلسفة الفكر الديني، مرجع سابق، ج3، ص 349.

2. عاصم حفني، تعارف الحضارات، مقال ضمن أعمال ملتقى تعارف الحضارات، مرجع سابق، ص 297.

3. علي زيعور، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص 222.

4. القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ج5، مرجع سابق، ص 72.71.

الأزمات والمحن. وفي الوقت الذي يذهب فيه البعض منهم إلى الانتحار، أو الممارسات المنحرفة كتعاطي المخدرات وغيرها، في محاولة منهم للهروب من ذلك الواقع الأليم. يذهب البعض الآخر إلى البحث عن الغاية المفقودة، وحقيقة الوجود والدور المطلوب من الإنسان في هذه الحياة فيما يسمى بالروحانيات الحديثة، التي يعتمد أصحابها على أمور غريبة كالاتصال بعالم الجن وغيرها من الأمور التي أثبتت فشلها في إشباع الحاجة الروحية للإنسان وتحقيق اليقين والطمأنينة النفسية ومواجهة التطرف المادي. في حين جمعت التجربة الروحية لأوغسطين بين تعزيز الإيمان، والسعي لبناء حضارة تستثمر الخيرات لخدمة الصالح العام، وتوجه المساعي الدنيوية لتحقيق السعادة والنجاح الأخروي، ونبذ روح الجشع والصراع والمادية المقيتة. كما جمع أوغسطين في نظريته المعرفية بين الوحي واستعمال العقل، والاهتمام بالواقع في نظرة واقعية إلهية للوجود، يمكنها بناء منظومة تربوية وثقافية، تسمح بنشر منظومة قيم حضارية إنسانية. ومن ثمَّ المساهمة في تحقيق الأمن والسلم، وتُعزز العلاقات الدولية المبنية على الاحترام المتبادل، ومراعاة الخصوصيات الثقافية.

الفصل الثالث:

التجربة الروحية للإمام الغزالي ومنظومة القيم.

المبحث الأول: التعريف بعصر الغزالي وحياته.

المطلب الأول: عصر الغزالي.

المطلب الثاني: نشأته وتعليمه وتجربة النجاح العلمي وتحقيق الذات.

المطلب الثالث: فكره ومنهجه.

المبحث الثاني: تجربة الغزالي في البحث عن الحقيقة بين الفرق.

المطلب الأول: تجربة الغزالي مع المتكلمة.

المطلب الثاني: تجربة الغزالي مع الفلاسفة.

المطلب الثالث: الغزالي ومذهب الباطنية(التعليمية).

المطلب الرابع: تجربة الغزالي مع التصوف وموقفه من الصوفية.

المبحث الثالث: تجربة الغزالي الروحية ودورها في التجديد ونظريته المعرفية.

المطلب الأول: تجربة الغزالي الروحية.

المطلب الثاني: التجديد والإحياء في تجربة الغزالي الروحية.

المطلب الثالث: تجربة الكشف ونظرية المعرفة عند الغزالي.

المبحث الرابع: تجربة الغزالي الروحية ومنظومة الأخلاق والقيم في واقعنا المعاصر.

المطلب الأول: المبدأ الأخلاقي في تجربة الغزالي الروحية.

المطلب الثاني: منظومة القيم في تجربة الغزالي الروحية.

المطلب الثالث: تجربة الغزالي الروحية ودورها في واقعنا المعاصر.

تمهيد:

يُعد الغزالي من أعظم الشخصيات الإسلامية انتشاراً في معلومات القدماء، وفي أعمال المتأخرين. وذلك ما أكده عبد الأمير الأعمس¹ في كتابه الفيلسوف الغزالي، فقد كان له ذكر في المصادر على مختلف مشارب أصحابها في العلوم والمعارف الإسلامية، من الأدب والفلسفة والتاريخ والتصوف والفقه والأصول وعلم الكلام... الخ. وهذه خاصية قلما اتصف بها واحد من مفكري الحضارة العربية والإسلامية وبهذا القدر. ويضيف عبد الأمير الأعمس أنه إضافة إلى هذا فالمراجع الأجنبية التي درسته، تجاوزت اللغات الشرقية كاملة إلى اللغات الأوربية كاملة. وهو يرى أن الغزالي عالمي في تراث اللغات العالمية الحية بلا استثناء². ويُعتبر الغزالي أبرز شخصية روحية في الإسلام، ومن أبقاها أثراً في تطوير الفكر الديني. فقد كان في مُنحناه العام إنسانياً وطموحاً وعاقلاً، مع كل ما حام حوله من شكوك في تقلباته المتتالية. ويقول الأعمس: "هو من أبرز المفكرين في الإسلام، مع ما طرأ من تحولات في مواقفه العامة. فالغزالي فحص كل فكرة، وبحث عن اليقين، عن طريق الإيمان بالقلب، فأبقى العقل في الأرض، وصعد إيمانه إلى السماء"³. فكيف كانت تجليات تجربة الغزالي الروحية؟ وكيف يمكن استثمارها كأساس لبناء قيم ومنظومة أخلاقية قادر على مواجهة المادية؟.

¹. عبد الأمير عبد المنعم الأعمس، مؤرخ وفيلسوف عراقي ولد سنة 1940.

². عبد الأمير الأعمس، الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار قباء، القاهرة، ط2، 1998، ص1211.

³. المرجع نفسه، ص151.

المبحث الأول: تعريف بعصر الغزالي وحياته وفكره.

المطلب الأول: عصر الغزالي.

ولد الغزالي سنة 450هـ، ربع قرن بعد وفاة ابن سينا¹، وحال العالم الإسلامي لا يختلف عما كان عليه في زمن ابن سينا. وقد طال عهد الخليفة العباسي القائم، وانهارت الخلافة تحت وصاية البويهيين، ثم تحت وصاية السلاجقة، وبعد وفاة القائم سنة 467هـ خلفه حفيده المقتدى (467. 487هـ)، وجاء بعده المستظهر الذي كرم الغزالي². وقد اعتمد عليه الخليفة المستظهر للرد على الفرق المخالفة للسنة، وأعداء الخلافة العباسية.

كانت الأحوال السياسية والاجتماعية في عصر الغزالي (القرن 5هـ) مضطربة اضطرابا شديدا. فالغزالي الذي عاش بين (450. 505هـ) القرن الأول من العصر العباسي الثاني، الذي يشكل منحدرًا تاريخيًا لأفول الدولة العباسية. كانت السيطرة فيه للقادة العسكريين، فبعد البويهيين سيطر السلاجقة الأتراك إلى غاية سقوط بغداد أمام المغول بقيادة هولاكو. وكان إلى جانب الخلافة العباسية خلافتان: الفاطمية في مصر والأموية في الأندلس. إلا أن كل من بغداد والقاهرة وقرطبة، كانت تشهد خلافات داخلية حادة، ونزاعات مذهبية شرسة. ويُضاف إلى كل ذلك الخطر الصليبي الذي بدأ في التحرك³. وكل هذه الأوضاع لها أثرها على حياة الغزالي.

والأسرة البويهية تنسب إلى رجل من الديلم يسمى بويه، كان يعمل صيادا في شواطئ بحر قزوين. وكان على جانب كبير من الفقر، وله ثلاثة أولاد هم: علي والحسن وأحمد. دخل ثلاثتهم في خدمة الدولة الزيرية (نسبة لمؤسسها مرداويج بن زيار من قادة الديلم، وقد أسس دولته في خراسان). عُرف أبناء بويه بمقدرتهم، فراقهم مرداويج وبسط نفوذهم، وبعد وفاته استولى البويهيون على كل ما تحت سيطرته، وبعد ذلك مد البويهيون سيطرتهم على أملاك الخلافة العباسية. وكانت أحوال بغداد السياسية في غاية الفوضى والفساد. ويُعتبر أبوكاليجار صاحب الأهواز آخر حكام البويهيين (والذي لُقّب بالملك الرحيم)، وقد زحف إلى بغداد رافضا ما فعله الأمير البويهي الذي

¹ ابن سينا هو أبو علي حسين بن عبد الله، (980. 1037)، عالم وطبيب مسلم من بخارى. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، مرجع سابق، ص 40..

² جمال رجب سيدي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص 167.168.

³ أحمد على زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، دار نينوى، دمشق، 2006، ص 13.

سبقه حين استدعى الجند الأتراك إلى بغداد. إلا أنه بعد وفاته دخل الغز الأتراك إلى بغداد، وأقاموا السلطة السلجوقية سنة 447هـ. والسلاجقة فرع من الغز الأتراك، وهي تُنسب إلى سلجوق وهو أول من اتخذ الإسلام ديناً بين قومه، وقد هبط مع قبيلته من تركستان إلى ما وراء النهر، حكمهم بعده ولده ميكائيل، واشتهر من ملوكهم ثلاثة هم: طغرل بك وألب أرسلان وملكشاه، الذين امتد مُلكهم واسعاً وسيطروا على أراضي الخلافة العباسية. وفي عهد ملكشاه بلغت الدولة ازدهارا وعرفت صعوبات في آن واحد، وقد كان لوزيره نظام الملك الفضل الأكبر في التغلب على تلك الأزمات¹. كما كان للوزير نظام الملك دور بارز في المكانة العلمية التي تبوئها الغزالي.

في زمن الغزالي كانت الخلافة في بغداد شكلية وليست فعلية، فهي خلافة بالاسم وبدون صلاحيات، فلقد كان الحكم بأيدي السلاجقة الأتراك. وقبلهم كان بيد البويهيين، وهم من أشرف الفرس ويزعمون الانتساب إلى كسرى. كان السلاجقة من السنة أما البويهيين فمن الشيعة. ورغم هذا التضارب فلقد كان الذين يمسكون بزمام الحكم، يحتفظون للخليفة العباسي بمقامه الديني، ويدعى له ويذكر اسمه في خطب الجمعة وفي المساجد. ومثل هذا التمزق على النطاق العام، تمزق الخلافة الواحدة إلى خلافات ثلاث، ومثل هذا التفسخ على مستوى الخلافة الواحدة، قد جعل الحياة السياسية تضطرب وتتضارب. وقد أثر ذلك ولا شك على الحياة الروحية. في مثل هذا المناخ كان الفقهاء ينتسبون إلى فرق ومدارس مختلفة. فمنها الفرقة أو المدرسة المحافظة التي كانت تقنع بالقرآن الكريم والحديث الشريف. ومنها من كان أصحابها لا يرون أي ضير في الاقتباس، وأخذ منهج الفلسفة العقلانية وإضافة كل ذلك إلى العلوم الدينية القائمة. وكان هؤلاء هم المتكلمون المعتزلة والأشاعرة. وقد كان للمعتزلة ميولا فاطمية، في الوقت الذي كان الأشاعرة من السنة وكان هناك فرق الشيعة الباطنية، الذين كانوا يرون أن للنصوص الدينية تفسيراً باطنياً. وفي مواجهة الباطنية كان هناك الفرقة الظاهرية، والتي تؤكد إتباع منهج التفسير الحرفي للنصوص الدينية. وكانت الصوفية في الطرف الآخر، بدأت كحركة زهد وحرمان ثم انتهت إلى نظرية باطنية (أي تصوف فلسفي). وأخيراً كان هناك فرقة الفلاسفة. كل هذه الفرق والمدارس كانت تتجاذب العالم الإسلامي في ذلك الوقت الذي ظهر فيه الإمام الغزالي².

¹ عارف تامر، الغزالي بين الفلسفة والدين، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1967، ص 36.35 (هـ).

² مجموعة من الباحثين، الغزالي بين النوايا، دار العودة، بيروت، 1986، ص 2422.

وعصر الغزالي انتهت إليه صفوة الدراسات الإسلامية، في القرآن العظيم وتفسيره وقراءاته ولغته وألفاظه وأسلوبه وبلاغته، ونظمه ووجوه إعجازه وسائر علومه وفنونه. وانتهت إليه خلاصة الدراسات الإسلامية في السنة النبوية، دراية ورواية ونقلًا وتمحيصًا وفهماً وتفقهًا وتدوينًا. واختلاف أنظار العلماء في استنباط الأحكام ومواقع الاجتهاد من أصولها. كما وصلت إليه آثار الصحابة وآثار تلامذتهم من أئمة التابعين، علما وعملا، وآثار من جاء بعدهم من أئمة العلم وطرائقهم، باستنباط الأحكام للحوادث التي جددت وغمرت الحياة بكثرتها. وهي الدراسات التي ثارت من حولها الاختلافات الفكرية في جوانب العقيدة، التي نشأت على دعائمها الفرق الإسلامية وغيرها من المذاهب والنحل في أصول الدين وفلسفته. وهي التي كانت منبعًا لدراسات لغوية وأدبية، قامت على قواعدها فنون من الأدب والنقد البلاغي، إلى جانب تدوين متن اللغة وتقعيدها وروايتها. ويضيف محمد الصادق عرجون أن: "عصر أبي حامد إلى جانب ذلك عصر تلقى مع هذه الدراسات الإسلامية الواسعة، لقاح حضارات الأمم ونتائج عقولها، وثمرات الأفكار وإبداعات الأجيال واشراقات القلوب ماثلة في كلمات الزهاد، وإشعاع الأرواح في إشارات الصوفية، ونزعات الإلحاد في فلتات الزنادقة، وهدى الإيمان ونسك التعبد، وحيرة الشك وسفسطة المنطق ومنطق الفلسفة في الجدل حول أصول الدين، وتفلسف العقيدة في عبارات المتكلمين، وجوانب أخرى زحرت بها الحياة الاجتماعية، في محافل الخلافة والمُلْك وأندية المترفين"¹.

كما تميز عصر الغزالي، بالجدد في طلب العلم وتحصيله، وكانت هناك حركة علمية دائمة، إلا أن هدف الغالبية من العلم كان طلب الجاه والشهرة والتقرب للرؤساء. وما شجع على ذلك هو اعتماد الرؤساء على العلماء ليصبغوا أغراضهم بصبغة دينية، ويوهبوا عامة الناس ببعدهم عن الأغراض الشخصية. ومن ثم إقامة صرح مُلكهم وتثبيتته. وهذا ما فعله حكام تلك الفترة في الشرق من السلاجقة. فقد أنشئ وزيرهم نظام الملك الذي عُرف بتصوفه، لأجل ذلك المدارس النظامية في بغداد ونيسابور على مذهب أهل السنة، وصرفوا في سبيلها أموال طائلة. أما في الغرب فقد سعى الفاطميون إلى إرساء تعاليم الشيعة وقد بنو لأجل ذلك الأزهر. وكل من العباسيين

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، الدار القومية، ص 53.

والفاطميين في خوف من آراء المعتزلة وأهل الفلسفة. ووجود كل هذه الفرق أدى إلى صراع فكري واتهامات بالكفر والزندقة، وإسرار بالآراء إلا للخاصة أو نشرها ضمن علوم أخرى.¹

وقد امتد سلطان السلاجقة إلى بلاد الروم، في قونيا وأقصر وما إليها من البلاد. وكان التنافس واضحاً بين السلاجقة والفاطميين، فاستغل ملك الروم الفرصة وقد آمن جانب الفواطم لعداوتهم للسلاجقة، فدعا إلى حملة صليبية من الإفرنج لقتال المسلمين، ولجأ قيصر الروم إلى البابا لما له من سلطة روحية على النصارى يستصرخه لصد أعدائه السلاجقة. فأرأها البابا فرصة لبسط نفوذه على ملوك أوربا وأمرائها، فدعاهم إلى الدفاع عن النصرانية وإخراج بيت المقدس من أيدي المسلمين. وقد زعم أن المسلمين يضطهدون نصارى الشرق ويسومونهم سوء العذاب. فنجح هو ورجاله في استنفاث أوربا عامتها وخاصتها، وساقهم باسم الدين إلى ميدان القتال.²

فقاد بطرس الناسك حملة من الرعاع والصبيان باتجاه القدس، تلبية للمرسوم الرسولي الذي أصدره البابا أوربان الثاني يدعوا فيه الناس للسير إلى بيت المقدس لاستخلاص قبر السيد المسيح³. تدفقت جحافل الصليبيين إلى الشام فدخلوا أنطاكية سنة 491هـ، ووصلوا إلى معرة النعمان في آخر شهر من نفس السنة، وقتلوا فيها مئة ألف. ثم اجتاحوا البلاد كلها من شمالها إلى جنوبها يقتلون ويدمرون، حتى استطاعوا بعد حصار طويل أن يدخلوا القدس، آخر شعبان سنة 495هـ. ووصلت الأخبار إلى بغداد فقلقت الخواطر واضطربت الخلافة. وكان الغزالي حينها في بغداد على الأرجح بعدما عاد من عزلته في دمشق⁴.

وعلى الصعيد الفكري كانت بغداد تعج بالجدل الكلامي، بين المعتزلة والأشاعرة والحنابلة والباطنية والظاهرية، وكانت بينهم مساجلات دائرة في أروقة المساجد وفي حلقات العلم. وقد امتزجت بعض المعارك الكلامية بالنشاط السياسي. الذي كان يهدف إلى قلب نظام الحكم الوراثي أو تغيير طبيعته الوراثية، التي كان الشيعة يرون أنها من حق أئمتهم. وكان المجتمع في طوس الذي ترعرع فيه الغزالي، يحمل كل هذه التناقضات. ففي طوس قبر الإمام علي الرضا الإمام الثامن

¹ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص1615.

² زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجبل، بيروت، ط1، 1988، ص26.

³ أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص15.

⁴ عمرو فروخ، عودة الغزالي إلى اليقين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص300.

من بين الإثنا عشر (من أئمة الشيعة)، وبجانبه قبر الخليفة العباسي هارون الرشيد. ويُضاف إلى ذلك النشاط الصوفي الذي كان يتشكل بمعزل عن المذاهب والفرق. وكان هناك نشاط المدارس الفلسفية، التي اعتمدت على الفكر اليوناني بعد عهد الترجمة، كانت تسعى عموماً للتوفيق بين الحكمة والشريعة. وقد اطلع الغزالي على كل هذه الفرق والمذاهب أثناء طلبه للعلم.¹

أما عن البيئة الجغرافية فإن جرجان التي أمضى فيها الغزالي أغلب شبابه، يصفها ياقوت الحموي² بقوله: "وجرجان مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان، فبعضهم يعدها من هذه والبعض يعدها من هذه (...). وقد خرج منها خلق من الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين، ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمي. وقال الإصطرخي: "أما جرجان فإنها أكبر مدينة بناوحيها، وهي أقل ندى ومطرا من طبرستان، وأهلها أحسن وقارا وأكثر مروءة ويسارا من كبرائهم"³.

المطلب الثاني: نشأته وتعليمه وتجربة النجاح العلمي وتحقيق الذات.

ولد الغزالي بالطبران من مدينة طوس. وقيل في قرية غزالة التي لُقّب بها، وقيل لُقّب بالغزالي لكون أبيه يغزل الصوف. كانت ولادته في سنة 450هـ. وكان والده محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، رجلاً عادياً فقيراً يأكل من كسب يده، فقد عُرف بغزل الصوف، وعُرف بطوافه على الفقهاء يُجالسهم، ويخدمهم ويُحسن إليهم، وينفق عليهم بما توفر عنده. وقد كان بكاءً يتضرع إلى الله أن يرزقه ابناً واعظاً، وقد تُوفي وابنه صغيراً. ولم يُعرف عن أمه شيء، وكان له أخ اسمه أحمد أصبح فقيهاً مشهوراً، عرف بتصوفه. ويرى البعض أن الغزالي فارسي الأصل، إلا أن آباءه عربوا أسمائهم.⁴

نشأ الغزالي في أسرة فقيرة الحال، فقد كان أباه يعمل في غزل الصوف وبيعه في طبران طوس. الذي لم يخلف غير أبي حامد الغزالي وأخوه أحمد الذي كان يصغره سناً. ويبدو أن أباه

¹. أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، المرجع السابق، ص 16.

². شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (574-626هـ) أديب ومؤلف موسوعات وخطاط وجغرافي عربي من أصل يوناني اشتغل بالعلم وأكثر من دراسة الأدب، سكن في مدينة بغداد.

³. المرجع السابق، ص 19.

⁴. المرجع نفسه، ص 18.

مال إلى الصوفية. فقد كانت بضاعته رمزا لهم، إضافة إلى كونه فقيرا يميل إلى الزهد ويميل إلى مجالس الوعظ، كما أنه عندما أشرف على الوفاة عهد بابنيه إلى صوفي ليتكفل بهما، وقد أعطاه ما لديه من مال ليصرفه على تربيتهما وتعليمهما، وتعويضهما ما حُرِمَ هو منه من العلم.¹

ترعرع الغزالي وأخوه بطوس، عند صديق أبيه المتصوف، وقد تعهدوا بالتربية والتعليم، ويُذكر أنه يكون علمهما بنفسه الكتابة والقراءة وحفظهما القرآن وبعض أمور الفقه البسيطة. وكان هذا الوصي المتصوف بدوره فقيرا، فسرعان ما نفذ ما لهما. فنصح لهما بأن يلتحقا بمدرسة من مدارس العهد (أي الوقف)، التي كانت تُنفق على من يلتحق بها. وبدأ الغزالي تعليمه فيها على يدي أحمد بن محمد الرادكاني، وقد درس الغزالي فيها الفقه على المذهب الشافعي. ثم رحل إلى جرجان ليكمل تعليمه فيها، فبدأ مع أبي نصر إسماعيل بن مسعد الجرجاني الإسماعيلي. حصل من عنده على التعليقة، وهذه العطية لم يكن يحصل عليها إلا "المستجيب"، الذي يكون قد وصل إلى مرتبة الابتدائية في الدعوة الإسماعيلية. وقد عُرفت جرجان بالنشاط الباطني وعلى رأسهم الإسماعيلية. ولذلك اتهم البعض الغزالي بعد ذلك بالباطنية، رغم نقده ومهاجمته لها بشدة، بل يعتبر هؤلاء أنه كان يفعل ذلك تقية ومدارة.²

وقد اشتهرت حادثة له مع تعليقه، التي وقعت له في طريق عودته إلى طوس، فقد أثرت في طريقة تحصيله العلمي، إذ أصبح يهتم بالحفظ والتدقيق. والحادثة هي أنه بينما هو راجع من بعض المدن، التي ذهب إليها للتعليم، والاستفادة إلى مدينة طوس قطع اللصوص الطريق عليه. وقد وصف الحادثة بنفسه (في المنقذ من الضلال) فقال: "قُطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم، فالتفت إلي مُقدمهم وقال: ارجع ويحك وإلا هلكت! قلت له: أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد علي تعليقي فقط، فما هي شيء تنتفعون به. فقال لي: وما هي تعليقتك؟ فقلت: كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها. فضحك وقال: تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم، ثم أمر أصحابه فسلم إلي المخلاة. قال الغزالي: هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري. فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال بها ثلاث سنوات، حتى حفظت جميع ما علقته. وصرت

¹ عبد الأمير الأعمش، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 31.

² أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 1917.

بحيث لو قُطع على الطريق لم أتجد من علمي".¹ وقد يكون لهذه الحادثة أثر في شك الغزالي، ونظرته لمناهج وطرق التعليم والتدريس في عصره، فقد كانوا حسب هذه الواقعة يعتمدون طريقة التدوين، ولا يؤكدون على الحفظ.

ثم تآقت نفس الغزالي بعد ذلك إلى مدرسة أهم من مدرسة جرجان، فذهب إلى نيسابور ليكمل تعلمه على يد إمام الحرمين أبا المعالي الجويني². وهو رئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف. وهنا تبدأ مرحلة هامة في تاريخ الغزالي، فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح أن يكون غذاء لعقله المتعطش، ووجد في رئيس المدرسة الأستاذ الكفاء والمدرس الضليع. فانكب على دروس الفقه والأصول والمنطق وعلم الكلام، يتلقفها من فم هذا الأستاذ الجريء الأشعري المذهب، الذي لا يرى بأساً في أن ينتقد أبو الحسن الأشعري أو غيره، إذا رأى في كلامهم موضعاً للنقد أو مجالاً للتعقيب³. وقد يكون لذلك أثر على منهج الغزالي في الاجتهاد ورفض التقليد.

ولم يكن اهتمام الغزالي بالدروس الدينية فحسب، بل اهتم كذلك بتعلم اللغتين العربية والفارسية. ومن جرجان عاد الغزالي إلى طوس فمكث بها ثلاث سنين، انكب فيها على حفظ ما تعلمه بعد حادثة سرقه تعليقه وما كتبه في جرجان من طرف بعض اللصوص الذين ترجاهم فأرجعوا له تعليقه، وجعله ذلك الموقف يعزم على حفظ علمه في قلبه لا في صحفه. وفي نيسابور بدأ الغزالي حياة الكتابة والتأليف. هذه الفترة كانت من أخصب أيام حياته العلمية، إذ برع في أثنائها في المنطق والمحاورة، وعرف مناهج الفلاسفة، وطرق الرد عليهم. ويذكر أن الغزالي تزوج قبل بلوغ العشرين، وعاش له ثلاث بنات ومات ولده في طفولته، واسمه حامد الذي يُكنى به.⁴

في نيسابور جد الغزالي واجتهد حتى برع في المذهب الشافعي، والخلاف والجدل والأصلين (أصول الدين وأصول الفقه) والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة. وأحكم كل ذلك وفهم كلام أرباب

¹ محي الدين بن عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1983، ص 86.

² أبا المعالي الجويني (478.419هـ) وهو من جوين بنيسابور بقي في مكة والمدينة أربع سنوات يُدرس ويفتي، لذلك سمي إمام الحرمين.

³ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 20.

⁴ المرجع نفسه، ص 22.19.

هذه العلوم، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعواهم. وصنف في كل هذه العلوم. كان شديد الذكاء، سديد النظر، عجيب الفطرة، مُفرط الإدراك، قوي الحافظة، بعيد الغور، غواص على المعاني الدقيقة. حتى وصفه أستاذه الجويني بقوله: "الغزالي بحر مغدق". وقال الحافظ عبد الغافر بن إسماعيل واصفاً الغزالي في هذه المرحلة من حياته: "وجدتُ واجتهدتُ حتى تخرج في مرحلة قريبة، وبزَّ الأقران وحمل القرآن، وصار أنظر أهل زمانه، وأوحد أقرانه في أيام إمام الحرمين. وكان الطلبة يستفيدون منه ويُدرسون لهم ويُرشدهم، ويجتهدون في نفسه، وبلغ الأمر به إلى أن أخذ في التصنيف".¹

كان الغزالي من النوابغ بشهادة شيخه الجويني. أمضى ثماني سنوات تعلم فيها علوم الدين والفلسفة والمنطق، وكان يحفظ ما يتعلمه. حتى أن زملائه كانوا يرجعون إليه بدل المصادر والمراجع، فيعرض عليهم النص. ويقول عنه أحمد الشرباصي²: "أنه تتقف بثقافة العصر ودرس جميع العلوم الأولية، التي تُسهل دراسة ما أقدم عليه بعد ذلك، من دراسة الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف. فحفظ القرآن وأتقن العربية والفارسية، وأكب في نهاية حياته على علم الحديث يُريد أن يحفظه، ويغدو أحد المحدثين، لأن بضاعته في الحديث كما قال (مزحاة) أي قليلة، فقد روي أن خاتمة أمره كانت إقباله على طلب الحديث، ومحالسة أهله ومطالعة سنن أبي داود"³.

ودرس الغزالي علم الكلام فقد كان جزءاً من المنهج التعليمي، لطلاب العلم في عصره، لا سيما في البيئة التي نشأ فيها، التي كان يسودها المذهب الأشعري، وقد تتلمذ على شيوخ الأشاعرة في المدرسة النظامية في نيسابور وبغداد. ومن أولئك الأشاعرة الذين أخذ عنهم الغزالي العلم إمام الحرمين الجويني، الذي تتلمذ عليه الغزالي وتأثر به إلى حد كبير. وتجاوز الغزالي مرحلة التلقي فأصبح معلماً للكلام في بغداد ونيسابور، ومؤلفاً في هذا العلم.⁴

¹. صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي، حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، دار القلم، دمشق، ط1، 1993، ص2120.

². أحمد الشرباصي (1336 هـ / 1918 م - 1400 هـ / 1980 م) رجل دين وخطيب مصري من مواليد بلدة البحلات بمركز دكرنس مديرية الدقهلية

³. أحمد الشرباصي، الغزالي، منشورات دار الجيل، بيروت، 1975، ص65.

⁴. أحمد محمد أحمد جلي، الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام، مقال في مجلة جامعة الملك سعود للعلوم التربوية والدراسات الإسلامية، 1992، ص404.

مات الجويني، والغزالي في الثامنة والعشرين من عمره. فسافر إلى معسكر نظام الملك¹ وزير الدولة السلجوقية، هذا الوزير الذي كان يطلب العلماء والأدباء والشعراء ويُغدق عليهم بالعطاء. كما أنه بنا الكثير من الزوايا والتكايا والمدارس التي عُرفت باسمه. وقد شاهد نظام الملك الغزالي في مناقشات مع العلماء والفقهاء فقربه إليه، بعد أن أمضى ستة سنوات كانت كالاختبار أو الامتحان. وفي العام السابع (484هـ) عُين الغزالي مدرسا لعلوم الدين في المدرسة النظامية ببغداد، وهي أعلى مرتبة يطمح فيها العلماء في زمانه، فظهرت عبقرية الغزالي وقربه الخليفة العباسي المقتدي بالله منه، والذي عُرف بفضلِه وتدينه وحزمه. فوجد فيه الغزالي نصيرا له في مذهبه وعقيدته، فهياً المقتدي للغزالي ظرفا ملائما لتجديده ودعوته في نظامية بغداد. فقد أقصى عن العاصمة بغداد جميع العناصر السيئة، واتخذ إجراءات أخرى لنشر الأخلاق الفاضلة والقضاء على الفساد. توفي الخليفة العباسي المقتدي سنة 487هـ، وجاء بعده المستظهر بالله. والذي طلب من الغزالي محاربة الباطنية، وشجعه على أن يكتب كتابه "المستظهري" الذي يرد فيه على الباطنية.²

في المعسكر حيث كان يُقيم نظام الملك بجوار نيسابور، وكان مجلسه محط رحال العلماء والأئمة والفصحاء. كانت فرصة الغزالي للاحتكاك بهم، وهناك ناظر الفحول منهم وقهر الخصوم، وظهر كلامه على الجميع واعترفوا بفضلِه. وظهر اسمه في الآفاق واشتهر في الأقطار. ولقي التعظيم من نظام الملك، الذي وُجه الغزالي للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، بتكليف من نظام الملك. فسار إلى العراق ليقوم بهذه المهمة. وقد بلغ الرابعة والثلاثين من العمر، وكانت شهرته قد سبقته إليها. فاستقبل بها استقبالا حافلا. ودرّس بالنظامية وأعجب الخلق بحُسن كلامه، وكمال فضلِه وفصاحة لسانه، ونُكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة. وقد بلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة. وصار إمام العراق بعد إمامة خراسان. وفي هذه المرحلة جدد المذهب في الفقه، فصنف ووجد فيه أيضا كما صنف في الأصول. بلغ الغزالي في تلك الأيام قمة المجد، وأتته الدنيا خاضعة ذليلة. أتته بالمال والشهرة وذبوع الاسم، كما أتته بالجاه ونفوذ الكلمة. واستمتع بذلك كله، ولكنه مع ذلك

¹. وهو الوزير السلجوقي الحسن بن علي الطوسي ويلقب بقوام الدين، إستوزره ألب أرسلان.

². الأعمش، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 36-38.

لم ينقطع عن طلب العلم، فطالع العلوم الدقيقة (كالمنطق والفلسفة) والكتب المصنفة فيها. مما كان له كبير الأثر في التحول الكبير الذي غير مجرى حياته فيما بعد.¹

في المنقذ من الضلال يكتب الغزالي سيرته الخاصة، وسيرة روحه وعقله وتجاربه. ففي كتابه المنقذ من الضلال يكاد الغزالي أن يقوم بتقديم اعترافات. وكل ما جرى بين روحه وعقله ونفسه من حوار. في ذلك الكتاب قام الغزالي بتصوير تمزق روحه وعقله قبل أن يصل إلى الحقيقة. لقد اهتدى من خلال القراءة والدراسة والتجربة أيضاً، من خلال التفكير والتأمل، وهذا هو أعظم الإيمان. لم يكن الإمام الغزالي بالعالم المغلق، أو المتعصب الراض، فقد أبدى العقل المفتوح لكل نسمات العلم والمعرفة. لقد كان العلم بالنسبة له هو مختبر العقيدة، والإيمان يأتي دائماً بعد مرحلة طويلة من مراحل السؤال والبحث والتقصي والكشف. ذلك ما مكّنه من كتابة إحياء علوم الدين وكتاب المنقذ من الضلال، والذي يُعتبر وثيقة كبرى من وثائق امتحان الإيمان، حتى بلوغه مدارج الحقيقة. وقد درس الغزالي المسيحية واليهودية، درس العهد القديم والعهد الجديد. وظهر ذلك واضحاً جلياً في إحياء علوم الدين (وظهر في كتابه الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل). وظهر معها أن حوار ونقاش الغزالي مع نفسه كان يعتمد المعرفة الشاملة، ودراسة كل الأديان وصولاً إلى الحقيقة. وأن إيمانه الذي وصل إليه كان إيماناً حكيماً، مبنيًا على رؤية علمية وفكرية، وعلى دراسة واستقصاء ومقارنة. ومن هنا لم يكن غريباً أن يُطلق على الغزالي حجة الإسلام. فإيمانه لم يكن موروثاً، وإنما كان وليد المعاناة والتجريب والدراسة. وقد رحل رحلة طويلة من الشك حتى وصل إلى اليقين.²

ومن الأحداث المهمة في عصر الغزالي وحياته أنه في رمضان 485هـ قُتل نظام الملك، وفي 15 من شوال 485هـ قتل ملكشاه، وفي 486 أو 487هـ أفتى الغزالي ليوسف بن تشفين صاحب مراکش بحقه في عزل الأمراء العصاة الذين أفسدوا في الأندلس واستضعفوا العامة. وفي محرم 487هـ شهد الغزالي بيعة المستظهر بالله. وفي رجب 488هـ بدأت أزمته الروحية واستمرت ستة أشهر. وفي ذي القعدة ترك التدريس في نظامية بغداد وسلك طريق الزهد والانقطاع. فخرج في ذي الحجة إلى الحج وأتاب عنه أخاه أحمد في التدريس بنظامية بغداد. وفي 489 قدم إلى

¹. صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي، حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، مرجع سابق، ص 2321.

². الغزالي من النوابع، مرجع سابق، 67.64.

دمشق وأقام بها، ثم رحل إلى بيت المقدس وبدأ تصنيفه لكتاب الإحياء وأتمه في دمشق. وفي القدس كتب الرسالة القدسية في قواعد العقائد، ثم توجه إلى الخليل لزيارة مقام إبراهيم. ويُذكر أنه قصد مصر وأقام بالإسكندرية مدة. ويقال أنه عزم على السفر للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين، فبلغه نعيه وعاد إلى وطنه طوس. وقيل أنه عاد إلى دمشق في 489هـ واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع الأموي، واستمر في دمشق حتى ذي القعدة 490هـ. فسافر حاجا إلى الحجاز ثم عاد إلى بغداد (حيث اجتمع بأبي بكر بن العربي) ولكنه لم يُقم بها طويلا، بل مضى منها إلى خراسان واستقر بطوس ودرّس فيها مدة، ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة. (وهو يذكر في المنقذ ما يقرب من تسع سنين بعدها أمضاها بين عمل وعبادة، نظرا لحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش، فكانت تشوش صفو خلوته). وفي 498هـ عين سنجر¹ فخر الملك بن نظام الملك وزيرا له في خراسان. فألح فخر الملك على الغزالي في معاودة التدريس، فلم يجد بدا من الإذعان وعاد إلى التدريس في نظامية نيسابور. ولكن فخر الملك قُتل في 500هـ، فلعل الغزالي ترك بعدها التدريس (وقيل ترك التدريس سنة 503هـ). ثم عاد إلى بيته واتخذ في جواره مدرسة للطلبة وخائنه (زاوية) للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين من ختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب. وفي يوم الاثنين 14 من جمادى الآخرة 505هـ توفي الغزالي بطوس، ودُفن في ظاهر قسبة الطبران ولم يُعقب إلا البنات.²

وصل الغزالي إلى أعلى المراتب العلمية، فُلِّقَ بالإمام وحجة الإسلام، بل اعتبر مجدد القرن الخامس. وقد عاش الغزالي في شبابه كل معاني الإعجاب بالنفس، والغرور بشهرته، والبذخ وغيرها من معاني المترفين على حد تعبير سليمان دنيا³. فوصل إلى كل ما تطمح فيه النفس، وترغب الذات في تحقيقه. فكان لتلك التجربة أثرها البالغ في كتاباته حول تزكية النفس وتطهير القلوب، فقد عالجها معالجة المحرب لتلك الأمراض والمفاسد، ووصفها في الإحياء وصفا دقيقا وعبر عنها تعبير من عايشها، ووصف لها العلاج الذي جربه ووجد فيه الشفاء لنفسه ولعاناته.

¹ . سنجر الذي انتزع نيسابور من عمه أرسلان أرغون أخو ملكشاه.

² . أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 221. وعبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1977، ص 252.

³ . سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 59.

شيوخه ومصادر ثقافته.

ذكر الغزالي من شيوخه نصر بن إبراهيم المقدسي، وعمر بن أبي الحسن الرواس الدهستاني. وأستاذه في التصوف الفضل بن محمد بن علي الفارمذي الطوسي ويوسف النساج. ومن شيوخه من أخذ عنهم الحديث في آخر حياته، أشهرهم أبو سهل بن أحمد الحفصي المروزي، والحاكم أبو الفتح نصر الطوسي، وعبد الله بن محمد الخوارزمي ومحمد بن يحيى السجاعي الزورني¹. والغزالي يقول في منهاج العابدين: "وإن اللمعة التي تظهر منا الآن ليست إلا ممن بقي على منهاج أسلافنا وشيوخنا المتقدمين كالحارث المحاسبي، ومحمد بن إدريس الشافعي، والمزني وحرمله وغيرهم من أئمة الدين، رحمهم الله أجمعين". ودعا الغزالي للإقتداء بالمسيح فقال في الدرّة الفاخرة: "اعتبروا بعيسى عليه السلام، فقد قيل أنه لم يملك إلا ثوبا واحدا لبسه عشرين سنة. ولم يأخذ معه في كل سياحاته إلا كوزا وسبحة ومشطا".

وبالإضافة إلى ما تعلمه الغزالي من أساتذته، وما أخذه في المدارس، فإنه واسع الإطلاع على الفلسفة اليونانية، ويظهر ذلك في كتابه تهافت الفلاسفة. وقد أخذ الفلسفة عن الجويني، كما أن كتب الفارابي² وابن سينا كانت متوفرة، ويُذكر أن كتب إخوان الصفا كانت ترافقه دائما. كما انتفع الغزالي من آراء ابن مسكويه في الأخلاق (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق). والمعروف أن ابن مسكويه ينقل عن الفلسفة اليونانية. كما يكون الغزالي قد اطلع على الفلسفة الباطنية أو ما يُسمى بالتعليمية، فدعاها منتشرين انتشارا واسعا، وقد عُرفوا بمكرهم ودهائهم، وقد ملئوا الرؤوس الجوفاء بالخرافات والأباطيل. كما أخذ الغزالي عن المتصوفة، وعلى رأسهم أبي طالب المكي (قوت القلوب) وتُتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي. كما تأثر الغزالي بالرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، وأخذ عن الشافعي وتلامذته كالمزني وحرمله بن يحيى. ونقل الغزالي عن الإنجيل واعتبر سيرة السيد المسيح عليه السلام المثال للصوفي المتعبد.³

¹ محمد الزبيدي (مرتضى)، إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1994، ج1، ص19.

² أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي . ولد عام 260 هـ/874 م في فاراب في (اقليم تركستان) وتوفي عام 339 هـ/950م فيلسوف مسلم لقب بالمعلم الثاني. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، مرجع سابق، ص93...

³ أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص3126.

وقيل أن الغزالي اطلع على كتب إخوان الصفا، وأنها كانت تصاحبه. وإخوان الصفا جمعية شبه سرية وذلك لكره العامة للفلسفة، اجتمعت في البصرة في منتصف القرن الرابع. كان هدفهم نشر المعارف التي يرونها صحيحة في جميع الأقطار الإسلامية. كانوا يرون: "أن الشريعة دُنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية". وقد ألفوا إحدى وخمسين رسالة ضمنوها خلاصة العلوم المعروفة لعهدهم، وقالوا في أول هذه الرسائل: "إن الحكماء الفلاسفة الذين كانوا قبل الإسلام، تكلموا في علم النفس، لكنهم لما طولوا الخطب فيها، ونقلها من لغة إلى لغة من لم يكن قد فهم معانيها، حرفها وغيرها. حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها. ونحن قد أخذنا لب معانيها، وأقصى أغراضهم فيها، وأوردناها بأوجز ما يمكن من الألفاظ في إحدى وخمسين رسالة"¹. فقد يكون الغزالي اطلع على الفلسفة من خلال تلك الرسائل. وهو ما يذهب إليه عبد الأمير الأعسم كذلك، والذي يرى أن الغزالي تأثر بمنهج إخوان الصفا، ويقول بأن ذلك يظهر في التشابه بين الإحياء ورسائل إخوان الصفا، في المنهج وفي بعض الأفكار.²

ويلاحظ محمود مصطفى حلاوي مُحقق كتاب منهاج العابدين، وهو من أواخر ما كتب الغزالي، أن الأحاديث الواردة في هذا الكتاب صحيحة أو حسنة، على عكس ما يلاحظ في كتاب الإحياء، ويشير إلى أن سبب ذلك اهتمام الغزالي بعلم الحديث في أواخر حياته، فبعد عودته إلى طوس (حوالي 500هـ) أصبح يدقق ويبحث في كتب الحديث.³

المطلب الثالث: فكره ومنهجه.

بدأ الغزالي التعليم منذ صغره في طوس، فقد أخذ فيها العلوم الأولية، ثم درس الفقه على المذهب الشافعي في جرجان. وفيها كتب تعليقاته في فروع المذهب الشافعي. وفي نيسابور تعمق في أصول الدين وعلومه، حتى أنه كتب المنحول في أصول الفقه، فقال له شيخه الجويني مقولته

¹. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، 77.

². عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 68.

³. الغزالي، منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، ت محمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1989، ص 22.

المشهوره: "دفتني وأنا حي. هلا صبرت حتى أموت؟. فإن كتابك غط على كتابي؟". وقيل أنه أخذ مبادئ في المنطق والفلسفة في المدرسة النظامية بنيسابور عن الجويني. كما أخذ عنه أصول المذهب الأشعري وعلم الكلام. ولما انتقل إلى بغداد وجد فيها العلماء من كل الفرق والمذاهب، فبدأ الغزالي يتحسس الطريق الذي يجب أن يسلكه كعالم ديني. وأخذ فضوله العقلي إلى البحث فيما عند كل فرقة ومذهب، ويرتحل في دروب العلوم الدينية والفلسفية، فألم بأفكارها واتجاهاتها وآرائها. ثم راح يمتحنها ويدرسها ويحصنها تمحيص العالم الذي يريد أن يصل إلى جوهر الحقيقة.

وهذا ما ذكره الغزالي في المنقذ، فهو منذ ريعان شبابه قبل بلوغ العشرين وحتى الخمسين، يقتحم لجة كل العلوم النظرية والعملية بحثاً عن اليقين. فقد نظر عند جميع أصناف الطالبين في أيامه، من الباطنية والفلسفة وعلم الكلام والصوفية وحتى الزنادقة، وكان في ذلك متعطشاً لدرك حقائق الأمور. غريزةً وفطرةً وُضعت في جبلته لا باختياره ولا جبلته. فانحلت عنه أولاً رابطة التقليد، وانكسرت عليه العقائد المورثة، وتحرك باطنه إلى طلب الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة لتقليد الوالدين والأستاذين؛ ومن هنا فإن تركيز الغزالي على أن باطنه قد تحرك يعني أنه حدد معياراً نفسياً، وداخلياً لطلب الحق، حيث تسكن النفس إلى ما تعتقد، وينكشف لها العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك.¹

الفرع الأول: منهجه.

نشأ الغزالي والعالم الإسلامي يزخر ويموج بمختلف الآراء وشتى النزاعات، وذلك أزعج الغزالي. فهو يعلم أن هذه الآراء المختلفة لا يمكن أن تكون كلها صواباً، لأن بينها تبايناً وتضارباً، وقد علم أن الرسول ﷺ يقول: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي»². وكان كل فريق يزعم أنه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون، فكان الغزالي حريصاً على معرفة الحق من بين هذه الآراء. والحكمة تقتضي عدم اللجوء إلى فريق دون فريق، مجازفة وتقليداً. بل الحزم يقتضي البحث

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، تقديم عبد الرزاق قسوم، دار جسور، الجزائر، ط1، 2007، ص20.

² أخرجه الترمذي في سننه، مصدر سابق، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، رقم 2641، ج5، ص26. وقال عنه: "هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه"

والتفتيش وتحكيم العقل، واستعمال النقد الجيد الجريء. وهذا ما صنعه الغزالي¹. فكان هذا الأساس لمنهج الغزالي في البحث، هذا المنهج الذي صقلته المناظرات التي قام بها الغزالي، فقد قدمت له رافداً ثقافياً مهماً وزادت في قدرته على الوعظ والتدريس. وقد بدأ هذه المناقشات عندما كان يدرس في طوس وجرجان ونيسابور، وكانت مناقشاته تُثير اهتمام أساتذته، وكان أكثرهم يُشير إليه بالنبوغ المبكر. ومجلس الجدل الذي يُعتبر نقطة تحول في حياته كان في معسكر نظام الملك قرب نيسابور، حيث استطاع الغزالي أن يتغلب على مُناظريه في المعسكر. وهذا ما دفع نظام الملك لتقريبه منه، والسماح له بالتدريس في المدرسة النظامية.

وقد كان شغوفاً بطلب العلم والبحث، وفي المنقذ يقول الغزالي مبيناً منهجه في البحث عن الحقيقة والتعامل مع الفرق وأرائها: "ولم أزل منذ عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين، إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحدور. وأتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومسئوم ومبتدع. ولا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كُنه فلسفته، ولا متكلمياً إلا وأجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديديني، من أول أمري وربيعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلي، لا باختياري وحيلتي. حتى انحلت على رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب سن الصبا"². فقد تميز منهج الغزالي بترك التقليد، وإعمال عقله منذ بدايات حياته العلمية إلى آخرها، فقد توفي وهو في سن الخمسين.

فكان حُب المعرفة طبعه، والبحث والتقصي أسلوبه، ومعاينة الآراء من أصحابها منهجه. وهو ما يؤكد سليمان دنيا في تحقيقه لكتاب تهافت الفلاسفة، فبعد رجوعه لمخطوط يرجع إلى ابن سينا، وبحته في فكر الغزالي، وجد أنه يلتزم بالأمانة العلمية في نقله، وبالموضوعية في نقده

¹. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 232.

². الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 32.

لمقالات خصومه¹. وقد بدأ الغزالي بحثه عن اليقين أولاً بتفحص المحسوسات فلم يأمن لها، فقال: "وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك (...). ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة، تعرف أنه متحرك". ثم انتقل إلى الضروريات العقلية وتفحصها وخلص إلى أن لا أمان معها: "فبم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعلّ وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى كذب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه". وتوقفت النفس هنا وأخذت تؤيد أقوالها هذه بحالة المنام، فأنت ترى في المنام ما تظنه صحيحاً، ثم بعد أن تستيقظ تعلم ألا أصل لجميع متخيلاتك ومناماتك. وقد يكون الأمر كذلك في أحلام اليقظة: "وقد تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها (...). ولعلّ تلك الحالة ما يدعيها الصوفية أنها حالتهم". أو كقول الرسول ﷺ: «الناس نيامٌ إذا ماتوا انتبهوا»². فعمل حياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك **قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾** ﴿٣١﴾ ﴿ق: ٢٢﴾³.

لقد ترك الغزالي التقليد، لما رأى اقتناع كل فريق برأيه واستدلّاه له من نفس المصادر، ولذلك شك في الحواس والعقل الذي يتعامل مع هذه المصادر، نظراً لغياب مبدأ عدم التناقض عند كل فريق وهو مبدأ عقلي. ومن الشك بدأ الغزالي يبحث عن اليقين، وعن حقيقة العلم. وبعد التأمل وصل الغزالي إلى قاعدة الكشف التي قال عنها في المنقذ: "إن العلم اليقيني هو العلم الذي ينكشف فيه العلم انكشافاً، لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"⁴. والشك الذي وقع للغزالي جعله يترك التقليد، ويطرح العقائد الموروثة ويضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط

¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ت سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، ص 33-35.

² وقال العراقي: "لم أجده مرفوعاً وإنما يعزى إلى علي بن أبي طالب". تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للعراقي وابن السبكي والزبيدي، استخراج محمود الحداد، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1987م، رقم الحديث 3301، ص2094.

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص24-23.

⁴ تيسير شيخ الأرض، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص598.

البحث، لاختيار ما يُثبت النقد جودته وصلاحيته. ويرى سليمان دنيا في كتابه الحقيقة في نظر الغزالي، أن الشك عند الغزالي على صنفين¹:

1. الشك الخفيف، وهو يعتري كثير من الباحثين. فقد وجد الغزالي أمامه فرقا متعددة، وأراء متباينة ومتباينة. فألقى سلطة الآراء الموروثة وطرح قداستها، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق (وقد امتحن الغزالي الفرق المعروفة في زمنه، من متكلمة وفلاسفة وتعليمية وصوفية)، وأي هذه الفرق على حق؟. فراح يختار ما يؤيده الدليل ويلغي ما يعوزه الدليل، معتمدا على العقل والحواس وعلى ظواهر القرآن والسنة وعلى القضايا المشهورة. فحرب الغزالي هذه الموازين، وليس له أن يتخطاها دون أن يجربها. إلى أن أحس تضارب الأدلة (أي إنتاجها نتائج متضاربة). ووصل إلى وجود رأيين متقابلين كل منهما يعتصم بالدليل، فاضطرب واختلط عليه الأمر، ولكنه لا يلبث أن ينتبه إلى أن العيب في موازين الحقيقة، فوصل الغزالي إلى الصنف الثاني من الشك.

2. الشك العنيف الهدام، وهو يعتري كبار الفلاسفة والمفكرين. حيث يكون الشك في موازين الحقيقة، وأي هذه الموازين يمكن قبول أو رفض الآراء على هداها، وإذا كان الشك في كل الموازين فذلك أخطر الشك وأعقده. وذلك ما حدث للغزالي، فقد شك الغزالي في الحواس. ولما بطلت الثقة بالحواس لم يبق إلا العقل، ورغم شكه في العقل ورغم أنه لم يستطع أن يقف له على زلة، إلا أن ذلك الشك دام شهرين كما يقول في المنقذ: "حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر، إذ لم يمكن إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل، فأعضل الداء ودام قريبا من شهرين، وأنا على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال". فخرج الغزالي من الشك في موازين الحقيقة، وقد رضي بالضرورة العقلية ميزانا.

كان الشك يدفع الغزالي للبحث والتمحيص فيما أخذه، دون التسليم به فرفض أخذ العلوم تقليدا. وهذا ما جعل الغزالي متميزا عن غيره في أعماله وتأليفه. فقال عن ذلك في كتابه (ميزان العمل): "فجانِبِ الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى، تطلب قائدا يرشدك إلى الطريق وحواليك ألف مثل قائدك، ينادون عليك بأنه أهلك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا

¹ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 24، 29.

خلاص إلا في الاستقلال. خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به*** في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل. ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات، إلا ما يُشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يُبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال". فالشك عند الغزالي منهج وطريق للنظر الموصل للحقيقة واليقين، والشك في نظر الغزالي الوسيلة الضرورية لتحصيل العلم الصحيح.¹

وينبه إبراهيم الخال الذي بحث في شخصية الغزالي، إلى أن الكلام عن شك الغزالي لا يعني أنه من الشكاك، ذوي الفلسفة الارتيازية الشكية، الذين يشكون في وجود الله سبحانه. بل شكوكه كانت مركزة في الحس والعقل، كوسائل يمكن أن توصله إلى اليقين والقرب من الله، دونما تشويش أو التواءات. فإيمان الغزالي بالله أمر مفروغ منه². والغزالي يقول عن ذلك: "وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها، وفي التفتيش عن صنف العلوم الشرعية والعقلية، إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي، لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن وتجارب، لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها"³.

وقد صرح الغزالي عن الشك في المنقذ، وبَيَّن أن الشكوك بلغت قمته، ودام الأمر كذلك مدة شهرين، أصبح فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال. لم يتيسر علاجه هذا الداء بنصب الأدلة، حتى شفاه الله من هذا المرض بنور قذفه في الصدر، أعاد الضروريات العقلية مقبولة، موثقاً بما على أمن و يقين⁴. وهكذا يكون معيار اليقين عند الغزالي نور إلهي، هو مفتاح أكثر المعارف، عقلية كانت أم روحية أم تجريبية. إنها معيارية نفسية دلالتها سُكون النفس وانكشاف الغطاء وتثبيت العقل. وبناء عليه يرى محمد الصادق عرجون في كتابه الغزالي الثائر، أن رابطة التقليد ذهبت عن الغزالي بعد امتلاكه لعلم الكلام أولاً، فذهبت عنه رابطة التقليد العامة في العقيدة (وهي التي كانت في الصبا كما ذكر الغزالي). وثانياً بعد تحققه بالتجربة

¹. محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 107

². إبراهيم الخال، الغزالي، مقال في مجلة الأفلام، ج 10، سنة أولى، حزيران 1965، ص 69.

³. الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 51.

⁴. المصدر السابق، ص 25.

الصوفية، ذهب عنه رابطة التقليد الخاصة به، التي كان يُحسها من نفسه، وتحقق اليقين بالنور الإلهي¹. ومثاله في ذلك ترك الغزالي التقليد للمذهب في الفتوى اليزيدية، فقد كان للغزالي رأي مستقل عن مذهبه كشافعي وعن باقي المذاهب. فقد أفتى بعدم جواز لعن يزيد بن معاوية، والذي أُنهم بقتله للحسين بن علي رضي الله عنهما².

وقد عدد الغزالي آفات التقليد، فهو يرى بأنه كثيرا ما ينتهي التقليد بأصحابه، إلى التعصب وسوء الفهم لكل ما يخالف رأيهم، فتتطغى لديهم جدوة التفكير، وتصبح المحاكاة أو التقليد للثقات من أئمتهم، هي الملاذ الأول والأخير لهم. وأكثر من ذلك فإن هؤلاء المقلدين يرون في مخالفة مذهبهم نوع من الكفر الصريح. ولا يتردد الغزالي في وصف هؤلاء المقلدين، الذين يُسارعون إلى تكفير إخوانهم الذين يتبعون أئمة غير أئمتهم، بأنهم بعيدون عن روح الإسلام، بل هم للكفر أقرب، لأنهم يعتقدون عصمة الإمام الذي يقلدونه، وينظرون إليه نظرهم إلى النبي المعصوم. في حين أنهم لا يعترفون بأن كل مجتهد سواء كان إماما لهم أم لغيرهم، عُرضة للخطأ والزلل. وكأنهم يجهلون أن المجتهدين أنفسهم لا يعدون الحق وقفًا عليهم³.

وفي ميزان العمل يقول الغزالي عن الشك: "ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يُشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعًا، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يُبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال". وانطلاقًا من هذه العبارة يشك محمد الصادق عرجون في شك الغزالي، على أساس أن الغزالي يعتبر الشك منهج للبحث عن الحقيقة. ويقول أن الشك المذكور في المنقذ هو أسلوب حجاج، ليكسر به شوكة خصومه عن طريق الإيحاء، بتشكيكهم فيما بين أيديهم من البراهين المعتمد على العقل أو الحس، كما أراد أن يُحدث هزة فكرية في المجتمع الذي كان ميدان نضاله، كما قصد التمهيد إلى أفكاره الجديدة، المنتزعة من الفلسفة التي تعتمد الأدلة العقلية، حتى يأمن ثورة العامة بقصده تشكيك الناس في الفلسفة التي انبرى للرد عليها، ويؤكد هذه الفرضية سليمان دنيا في كتابه الحقيقة في نظر الغزالي فيقول: "ومما يثير الدهشة أن شاكا في الحقيقة يُصدر تأليف إيجابية حول

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي النائر، مرجع سابق، ص 57.

² المرجع نفسه، ص 109.

³ محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 187.

الحقيقة، ويُدرس حول الحقيقة تدريساً إيجابياً". ثم قال: "لكنني ألاحظ على الغزالي في نقده للفلسفة أنه غير مستجيب لداعي شكه، لأن قارئ كتاب التهافت يلاحظ أن صاحبه لا يُزاوِل عملية الهدم فحسب، بل هو يهدم ليفسح المجال لشيء معه، لا يقوم على هذه الأنقاض"¹.

وقد يكون في هذا الكلام مبالغة، ويمكن تفسير استغراب سليمان دنيا، أن الغزالي شك ثم وصل بعدها إلى نتيجة، أن الشك يمكن أن يكون منهج لترك التقليد والبحث عن الحقيقة، فكتابه ميزان العمل والذي أفصح فيه عن أهمية الشك، كتبه بعد تجربة الشك ووصوله إلى اليقين. كما أن الغزالي يقول بأنه في فترة شكه العنيف مدة شهرين توقف عن التدريس، ومن باب أولى توقف عن التأليف. وبعدها وصل الغزالي إلى الإيجابية في التأليف والتدريس التي لاحظها سليمان دنيا. والغزالي هدم الفلسفة التقليدية، وأسس لفلسفة جديدة، بعد وصوله إلى اليقين الذي اكتشف فيه الأنا المتعالية كأعلى أطوار العقل، يكون فيها مكان للإلهام والكشف والحدس.

وفي كتابه ميزان العمل يقول الغزالي أن لكل كامل من الناس ثلاث مناهج: "أحدهما مذهب الآباء والأجداد والبلد، الذي فيه النشوء والمعلم الذي أخذ عنه. ثانيهما، مذهب الإرشاد والتعليم، لمن جاء مستفيداً مسترشداً. ثالثهما ما يعتقد الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل، لا يطلع عليه غير الله تعالى، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الإطلاع على ما اطلع، أو بلغ رتبة الإطلاع عليه ويفهمه. وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له، ولم يكن قد انصبغ قلبه انصباعاً لا يمكن محوه"².

وانطلاقاً من هذا التقسيم الثلاثي للمناهج الذي يكون الغزالي قد عمل به، يُفسر سليمان دنيا شك الغزالي، بأنه كان شكاً في المذهب بالمعنى الثالث، لأنه كان يبحث عن الحقيقة التي يلقى الله عليها ويراهها الحق الصُّراح. ولا يلزم من الشك في المذهب بهذا المعنى، الشك في المذهب الرسمي الذي يتعصب له المرء. ولقد كان الغزالي دقيقاً كل الدقة حينما نبه إلى أن له كُتُباً خاصة، ضمن بها على الجمهور، وأودعها خالص الحقيقة وصرح المعرفة. ولعل في هذا ما يفسر لنا حسب سليمان

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الناثر، مرجع سابق، ص 862.

² الغزالي، ميزان العمل، مكتبة محمد علي صبحي، مصر، 1963، ص 124 . 125.

دنيا كيف أن الغزالي استعمل موازين للحقيقة لم يرضى عنها بعد أن تصوف. ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة، ويحيل عليها عند المناسبة¹.

ويرى عادل محمود بدر في كتابه التجربة النورانية عند الإمام الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، أن الغزالي [كان واع تماماً للبواعث التي أدت إلى الشك المطلق عند السفسطائية، كما هو واع كذلك بأن الذي دفعه دفعاً نحو السقوط في الشك الشديد، هو تقليديته التي انبثقت من اعتماده الكامل على العقل النظري وحده، لأن العقل إذ انفك من عقاله جمع عن جادة الصواب، لأنه سوف يقتحم سُبُلًا لا دراية له بأصولها ودلالاتها، ومن ثمَّ لن يكون أداة كافية لتحقيق اليقين والمعرفة التي تؤدي إلى تحصيله. لقد وصل الغزالي إلى أن الاعتماد المطلق على العقل النظري لا يؤدي فقط إلى الشك، بل يؤدي إلى الانتقال بالإنسان إلى دائرة التناقض مع العقل نفسه، وهي دائرة لا معقولة يمثلها الشك المطلق]². ولذلك يعتبر عادل محمود بدر أن [الشك عند الغزالي كما ورد في المنقذ جديد وأصيل فهو شك منهجي، وهذه الأصالة تبدو في تصوره للمعرفة والعلم، بوصفهما تجاوزا وتعديا لنطاق التجربة في عالم الظواهر. فالغزالي يؤكد أن مصادر المعرفة ليست محدودة بالحواس، وليست محدودة بالعقل، بل هناك ما هو أبقى في مصادر المعرفة، وأن هذا الباقي يمثل الحد الأعلى للحس والعقل النظري معا، فاليقين المعرفي لا يمكن أن يرتبط لا بالأنا الحسية التجريبية ولا بالأنا المنطقية، لأن معرفة كل منهما احتمالية وليست ضرورية. مما يفتح الباب نحو ضرورة الارتكاز على شرط المعرفة الضرورية المتمثلة في الوحي الإلهي القرآني، أو الإلهام الإلهي الذي يتحقق في ارتباط الأنا المتعالية بأواصر الإيمان. وهنا حقق الغزالي التكاملية العضوية بين العقل الإنساني والعلم الإلهي، في فلسفته النورانية المنبثقة عن آية النور قَالَ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٥٣]³.

ومن خلال تلك الأطوار للعقل التي أشار إليها الغزالي في المنقذ، يمكن تفسير تمسكه بالعقل كميزان وقسطاس، ويظهر ذلك في قوله: "ولم أزل في عُنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل

¹ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 59.

² عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الإمام الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1، 2006، ص 118.

³ المرجع السابق، ص 136.

بلوغ العشرين، إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الجذور، وأتوغل في كل مظلمة وأتحمج على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل ومستنير ومبدع (...). وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديديني، من أول أمري وربيعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيثي حتى انحلت على رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة، على قرب سن الصبا¹. فالغزالي عانى من صراع بين جبلة وطبعه في النظر والبحث عن الحقيقة، وبين ما وجد نفسه فيه من التقليد بعد مرحلة التعليم. فكان نتيجة ذلك الصراع، الشك الذي يظهر أنه كان على قُرب من سن الصبا. كما أكد الغزالي أنه وإلى آخر حياته لم يُسلم للتقليد، وواصل يُعمل العقل في كل القضايا. وهو ما ميزه في أعماله، حيث نُجد فيها روح التجديد والإبداع.

ومنهج الغزالي يقوم على رؤية متكاملة ظهرت في أعماله، فقد رجع الغزالي إلى القلب والإيمان والوحي، واعتبر الكشف والإلهام درجة أدنى من الوحي، وأعتبرها إضافة إلى الحواس والعقل من مصادر المعرفة التي اعتمد عليها جميعاً، لُنصرة الدين وتصحيح المفاهيم الفاسدة والأفكار الخاطئة. فالغزالي أراد هذا الدين خالصاً من تأويلات الباطنية، وإمعانهم في التعسف والتكلف، ومن جهل أهل الظاهر وجمودهم على الألفاظ، ومن شطحات الصوفية التي تجاوزت كل حد ومن أوهام الفلاسفة وتخيلاتهم، التي جعلت حقائق الوحي في مرتبة أدنى من أقيسة أرسطو وتصورات².

ومنهج الغزالي يعتمد على المنطق، إلا أنه استبدل أمثلة المناطقة بأمثلة فقهية، ليُصور المنطق بصورة عليها مسحة دينية، حتى يُقلل من حدة الجفوة الواقعة بينه وبين رجال الدين. فهو يقول في مقاصد الفلاسفة: "وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ فيها نادر. وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد". ويقول في التهافت: "المنطق ليس مخصوصاً بهم (أي الفلاسفة) وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام (كتاب النظر) فغيروا عبارته تهويلاً، وقد نُسميه كتاب الجدل، وقد نسميه مدارك العقول". وقد تُلطف

¹ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 20.

² محمد جواد مغنية، مصدر المعرفة عند الإمام الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 521.

الغزالي للأمر أكثر من ذلك، فاستخرج المنطق من كتاب الله، وردده في أصله إلى الأنبياء وإلى الكتب السماوية. وكتابه (القسطاس المستقيم) يدور كله حول هذه الفكرة¹. وجعل الغزالي للمنطق أهمية كبرى في أسلوب التفكير بشكل عام باعتباره ميزانا عقليا، يمكن اللجوء إليه عند تخلخل المقياس في إدراك صواب وخطأ بعض الأمور. وقد عرض الغزالي المنطق في كتاب المقاصد، ثم توسع فيه في تهافت الفلاسفة، وبصفة أدق في معيار العلم².

وينتقد أحمد علي زهرة الغزالي في أنه يستخدم بإسراف البراهين المنطقية والقياسات العقلية في الفقه، ويورد الأمثلة الفقهية في المنطق. ويرى أن هذا أمر طبيعي ولا يخرج عن هدف الفلسفة العربية الإسلامية في نهجها التوفيقية. [والغزالي بارع في استخدام العبارات الفقهية التي توازي العبارات المنطقية في مجال منطقته فمثلاً يستخدم عبارة معرفة وعلم بدلاً عن عبارتي التصور والتصديق. ويستخدم عبارتي الوجوه أو الأحوال بدلاً من عبارة القضايا الكلية المجردة، وقد يستخدم كلمة الأحكام في هذا المجال. وهذه تعابير كلامية استخدمها الكلاميون والفقهاء. وهو في كتابه القسطاس المستقيم يُقسم الموازين العقلية إلى ثلاثة: ميزان التعادل وهو يوازي القياس الحملي عند المنطقيين، وميزان التعاند وهو عند المنطقيين القياس الشرطي المتصل، وميزان التلازم وهو القياس الشرطي المنفصل عند المنطقيين]³. فالغزالي على اطلاع واسع بالمنطق، وله قدرة كبيرة على استخدام لغة خاصة بمنطقه، تنسجم مع المنطق اليوناني ومع الشريعة الإسلامية.

ويظهر في مؤلفات الغزالي [عدم التمييز بين البحوث الدينية والبحوث الفلسفية، بل جاءت متجاورة. فكانت غايته دائماً أن تكون البحوث الفلسفية، سبيلاً إلى إقامة الدليل على صحة الدين وفساد الفلسفة، حتى في كتبه ذات الطابع الفلسفي كمعيار العلم وتهافت الفلاسفة. كما أنه لم يلتزم بمنهج واحد في كتبه، بل في الكتاب الواحد قد يمزج البراهين العقلية المستمدة من الرياضيات والعلوم الطبيعية، بالأدلة الشرعية المستمدة من الأحوال الاجتماعية، في الدين والعادة وفي مألوف الناس والشائع عندهم. وذلك ما يلاحظه القارئ مثلاً في كتابه المنقذ من الضلال

¹ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 60. 61.

² الأعمش، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 62.

³ أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 188.

والتهافت. وقد يكون هدف الغزالي من وراء ذلك تشويه صورة الفلسفة والفلاسفة في عيون العامة، كي لا يشتغلوا بها ولا يُفتتنوا بأرائها¹.

ومنهج الغزالي في حياته ومعاملاته الاجتماعية يرى فيه سليمان دنيا أنه لم يخرج عن سنة عصره، من التزلف إلى الرؤساء، وطلب الجاه والشهرة عندهم. فقد سعى إلى نظام الملك، وتردد على مجالسه وخاض غمار الجدل الذي كانت تدار رحاه أمامه، ليظهر على أقرانه ويظهر اسمه في الآفاق. وقد أَلَّفَ وعَلَّمَ ودافع عن الدين وباعثه في ذلك ليس وجه الله، بل وجه الحكام والرؤساء الذين كان يهمهم نشر مذهبهم، لأن قيام دولتهم منوط به. فقد قال الغزالي في المنقذ: "ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الحياة وانتشار الصيت"². إلا أن هذا كان حال الغزالي في مرحلته الأولى، وقد ترك كل ذلك بعد مراجعته ونظره في مساره وغاياته. فانتقل إلى مرحلة ثانية، أصبح الله غايته في كل حياته.

وتميز منهج الغزالي بملاطفة أهل عصره، لما عُرف في عصره من العصبية والجمود. فسلك معهم شتى الحيل ليخفف من عصبيتهم وليتفادى شرورهم. ويظهر أنه كان يُحِبُّ مسالمة الجمهور، ويكره أن يكون معه في خلاف. فلم يكن صلباً لا يكثرث بغيره، ولا يقيم لنفوره كبير وزن. يدل على ذلك أنه كان يتلطف لإقناع الجمهور، ويحتال لذلك شتى الحيل، كالذي فعله مع المنطق. كما يتضح من غضبته التي غضبها حين انتقد بعضهم الإحياء (فرد بكتابه الإملاء). كما أنه أخفى بعض كتبه التي سماها مضمون بما على غير أهلها، وكان هذا شأن غيره من الباحثين كذلك، من الذين تفادوا ثورة الجمهور بإخفاء آرائهم. إلا أن الغزالي يُعَلِّل ذلك، بأن تلك الكتب لا تليق بالجمهور، ولا بأكثر المترسمين بالعلم.³

وينتهج الغزالي منهج مخاطبة الناس على قد عقولهم، فله ما كتبه للعامة وكتب أخرى للخاصة، ويُشير ابن طفيل (في رسالته حي بن يقضان) إلى وجود تناقضات في كتابات الغزالي، ونبه أيضاً إلى أنه يكتب على مستويين، أحدهما موجه إلى العامة والآخر إلى الخاصة⁴. وقد تكون

¹ عمرو فروخ، رجوع الغزالي إلى اليقين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 298.

² سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 60.

³ المرجع السابق، ص 62-63.

⁴ موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ج 1، ط 1، 1998، ص 7597.

الملاحظة ابن طفيل الثانية تبرير للأولى، فيظهر ذلك التناقض عند الغزالي لأن ما يكتبه للخاصة غير ما يكتبه للعامة. وكثيرون يجدون تبرير لما يبدو من تناقضات واختلافات في آراء الغزالي بين كتبه، كونه يذهب إلى أن لكل كامل ثلاثة مناهج يعمل بها، وقد ذكرها في ميزان العمل، فقد يطرح رأي مذهبه الذي نشأ عليه، ويذهب في كتاب آخر إلى ما يراه مناسب لتعليم الناس وطلبة العلم، وربما ذهب إلى رأي آخر في كتبه التي ضمن بها وجعلها للخاصة من العلماء أمثاله¹.

وطريقة الغزالي في تعليم العامة شؤون الدين وكيفية الرد على أسئلتهم، بيّنها في رسالته (المضنون به على غير أهله). وقد كان يفترض أن تفكير العامة من الناس يتأثر ببلاغة القول. فرأى أن يستخدم المعلم آيات القرآن وأحاديث السنة دون أي شرح فلسفي لها². أما حُسام الألويسي في كتابه دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، فيعتبر أن الغزالي كان يسعى من وراء ذلك المنهج لإرضاء العامة في كتاباته، وله كتابات أخرى للأدكياء وللخاصة الأدكياء. ويشير الألويسي إلى أن الغزالي اطلع على الفلسفة الفيضانية عند دراسته للفلسفة، ويجده تبنها وقال بها في كتبه المضمونة، وإيماءات كتبه الأخرى. وهو ما جعله يبحث عما يكمل العقل (الذي شك في قدرته على أن يوصله لليقين)، فلتجىء الغزالي إلى التجربة الذوقية (والغزالي وجد متصوفة الإسلام يقولون بها). ويشير الألويسي كذلك إلى أن فكر الغزالي تطور مع مراحل بحثه فمن الفقه إلى الكلام ثم الفلسفة ثم التصوف، وكان في كل مرحلة ينتقد التي سبقتها في الجانب السلبي ويبين ما فيها من نقص وأخطاء، ويستفيد منها الإيجابيات ويحافظ عليها ويستعملها فيما بعدها من المراحل³. وذلك ما لاحظته سليمان دنيا عند نظره في مجمل مؤلفات الغزالي، وأكد على أنه لم يتراجع عما جاء في كتبه السابق لمرحلة اهتدائه إلى نظرية الكشف، فالغزالي يُحيل في كل كتاب من كتبه على ما سبقه من كتبه⁴. والغزالي لم يتخلى على أفكاره القديمة والسابقة لتصوفه، بل نقحها وسددها. وذلك يؤكد على أن الغزالي يذهب للجمع بين كل مصادر المعرفة، ويعتبر أن طريق الشك الذي مر به للوصول إلى المعرفة واليقين ضرورة منهجية، ولو من باب افتراض الشك بغية هدم التقليد والوصول إلى اليقين. وكل ذلك يجعل تجربة الغزالي ومنهجه ونظريته للمعرفة متميزة ومتكاملة.

¹ . الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 124.

² . علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، تعريب خيرى حماد، مكتبة الأنجلوا المصرية، ص 56.

³ . أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 213-216.

⁴ . سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 71.

وقد تميزت كتابات الغزالي بمراعاة الحالة النفسية للقراء والمسترشدين، فالناس في نظر الغزالي متفاوتون في استعداداتهم العقلية. فمنهم قليل الذهن فلا يُكلف فوق طاقته، ومنهم الذي يستطيع البحث والنظر. وانطلاقاً من قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 52]. ويصنف الغزالي الناس إلى ثلاث فئات: أولهم العوام وهم أهل السلامة البله، أو من لهم فطنة وليس لهم رغبة لفهم الحقائق، وهم أهل الجنة، وأسلوبه معهم الموعظة. وثانيهم الخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة ممن لا يُقلدون، وأسلوبه معهم الحكمة. وثالث الفئات متولدة بين الفئتين من العامة والخاصة وهم أهل الجدل والشغب، فيهم كياسة مع تعصب وتقليد، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة، وأسلوبه معهم الجدل بالتي هي أحسن¹.

والغزالي بعد اعتماده للشك كمنهج للبحث، ينبه في كتبه إلى أنه لا يجب اعتماد هذا المنهج أو إثارة الشك عند تعليم العامة والضعفاء علمياً، وأن يقتصر معهم على المتداول المألوف، وذلك لتحسينهم ما يفتنهم في أمور دينهم وديانهم، للحفاظ على الوحدة الاجتماعية².

وبهذا يكون الغزالي مُعلم الخاصة والعامة، فقد كان يُمارس التدريس بالفعل في المدرسة النظامية ببغداد. فأعجب الكل بحسن كلامه وكمال فضله، وعباراته الرشيقة ومعانيه الدقيقة، وإشارات اللطيفة ونكته الظرفية. وقد ظهرت أصالته في فن التدريس في كتاباته التي يشرح فيها آراءه شرحاً وافياً، ويستعين في تفسير الغامض من الأمور فيها بالأمثلة والشواهد، والأخيلة والاستعارات. فجاءت في متناول فهم الخاصة والعامة على السواء. وقد لجأ لتوضيح عباراته في بعض الأحيان إلى أسلوب الحوار الذي يصطنعه لتقريب الأفكار إلى الأذهان. ويلتزم الغزالي في بحوثه الطريقة العلمية الصحيحة. فهو يُقدم للموضوع بمقدمة نظرية كمدخل له. ويفند موضوعه تفنيدياً موضوعياً، فيذكر فوائده ومضاره، أو ماله وما عليه، أو محاسنه ومساوئه، فيذكر ما جاء بصدد الموضوع، ثم يورد آراءه الخاصة التي توصل إليها بوسائل البحث العلمي التي استخدمها³.

ويحاول حسن الساعاتي التأكيد على المنهج الواقعي الحسي عند الغزالي، على اعتبار أنه اعتمد على الحواس في معرفة الظواهر، وأنه كان في ذلك واقعياً إلى أبعد الحدود. كما استعان في

¹ المرجع السابق، ص 72-74.

² قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، 2002، ص 168.

³ حسن الساعاتي، المنهج الوضعي عند الإمام الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 435.

بجوته بالعقل الذي استطاع بواسطته إماطة اللثام عن كثير من الأمور الغامضة. وكشف عن كثير من الحقائق الدنيوية عن طريق التفكير العقلي، ثم شك فيها ولم يُسعفه إلا الحدس والتجربة الذاتية والذوقية والإيمان لاكتشاف المعارف الإلهية¹. إلا أن في استعمال الغزالي لهذه السبل المعرفية ليست واقعية فقط، بل إن الغزالي ربط هذا الواقع وما اكتشفه من حقائق، بالمقاصد الإلهية والحكم الربانية التي جاءت من وراء خلق هذا الواقع. ما يجعل من منهجه يختلف عن منهج الوضعية والواقعية كما يقول الساعتي. بل هي واقعية إلهية فالغزالي يربط الواقع وظواهره وأحداثه بالله، وسننه الكونية.

ويعتبر أحمد علي زهرة بعد دراسته لفكر الغزالي ونقد مؤلفاته أنه [يتميز ببراعة في الأسلوب وبلاغة في التعبير، وقُدرة على إرضاء عدد من الناس لا يجمعهم جامع ولا يؤلف بينهم شيء]. إنه يصنع من هذه التناقضات الكثيرة نسيجاً صالحاً لكل منهم، وكل منهم يدعي أن الغزالي يعنيه في القول. إنه يهدم ويبنى في آن واحد، هذه القدرة العجيبة التي امتاز بها الغزالي لم تتوفر عند أي من أقرانه، وهي التي جعلته عند السنة الإمام والحجة. وعند الباطنية الداعي المكاسر. وعند الفلاسفة، الفيلسوف الذكي المتمرس. وعند الصوفية، الصوفي الزاهد. وهو من جانب آخر الخصم اللدود للباطنية وللفلاسفة وللفقهاء، والصوفية كذلك². وكل ذلك نتيجة ترك الغزالي للتقليد وموضوعيته في البحث ورغبته في الإصلاح والتجديد وروح الاجتهاد التي ميزت أعماله وجهوده.

أما عن منهج الغزالي وطريقته وأسلوبه في التأليف، فنجدته كثيراً ما كان يضرب الأمثال في كتاباته، فهو لإدراكه طبائع الناس وتجاربه إبان رحلته كمدرس، عرف أهمية المثال في حياة بسطاء الناس³. وتتميز مؤلفات الغزالي بالتركرار، فالشاهد أو المثال تجده في العديد من كتبه بنصه وصياغته. وقد تميزت بالإكثار من الشواهد الدينية، ومحاولة رد كل البحوث حتى الفلسفي منها إلى أصل ديني. وتميزت كتب الغزالي بالإحالة، ففي كل كتاب من كتبه يُحيل القارئ إلى ما سبقه من كتبه، وهو ما يؤكد أن الغزالي لم يُهمل شيء من كتبه ولم يلغ أي منها⁴.

¹ المرجع السابق، ص 438.

² أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 248247.

³ مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع (إمام العقل وحجة الإسلام)، دار العودة، بيروت، 1986، ص 65.

⁴ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 68. 71.

ويتميز أسلوب الغزالي بالوضوح، حتى أنه بسط قضايا فلسفية غامضة وعلوم دقيقة صعبة كالمنطق. إلا أن القارئ يشعر وكأن الغزالي يكتب وهو مستعجل، فخرجت مؤلفاته قبل مراجعتها. وهو يعترف بذلك إذ يقول في كتابه معرج السالكين: "فهذا الآن حديث يطول، ويحتاج إلى إطناب وإسهاب، وقد أعلمتك أنني مشغول، مبدد النفس، كليل الخاطر". وفي حين يعتبر زكي مبارك في كتابه (الأخلاق عند الغزالي) هذه حالة الاضطراب التي عاشها الغزالي مبررا لهذا الأمر، نجد أن سليمان دنيا يعتبر ذلك ضعف في أسلوب الغزالي، فقد كان يؤلف في أوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف. حتى أن زكي مبارك في إشارة إلى هذا الأمر يشترط في المؤلف ما يشترطه في القاضي، من الصحة وهدوء البال. والمعاصرون للغزالي نبهوه إلى هذه الملاحظة، فأجاب بأنه لا يهتم بالألفاظ وتنميقها، بل يهتم بالمعاني وتجويدها. وقد أذن لمن يجد خطأ أن يُصلحه¹.

وبهذا المنهج والأسلوب نجح الغزالي في النفاذ إلى أعماق الروح الإسلامية، وكان له قدرة كبيرة للتعرف على حقيقة أوضاع الناس، في شتى ميادين نشاطهم، وقد تميز برفضه للركود. وكان هدفه العمل على تبصير المسلمين مراعيًا في ذلك واقعهم بما يدفعهم للنهوض والتطوير. واستمد منهجه في التفكير من دراسته لأساليب الفقهاء، وآراء الفلاسفة وأقوال المتكلمين ومن طرق الصوفية. وعماد هذا المنهج قوة الحجة، وسداد البرهان، والقدرة الفائقة على الجدل، والدقة في تمحيص الأقوال. وقد استعمل الغزالي هذا المنهج في إعطاء رأيه في المسائل التشريعية، وعندما وضع القضايا الأصولية، وفسر الأخلاق. واستخرج أسس التنظيم العائلي والعمل السياسي والمبادئ التربوية والتعليم. واهتم بالمعاملات التجارية، وسعى لإخضاعها للأخلاق الإسلامية المبنية على التآخي والتعاون. ودعا إلى حرية التفكير والتحرر لضبط الحقائق، والتزام الحياد والموضوعية فيما يبحثه. وهذا ما فعله الغزالي مع الفلاسفة والمتكلمين والتعليميين ومع اليهود والمسيحيين، حتى أن المبشر صموئيل زويمر أشار إلى اطلاع الغزالي على الكتاب المقدس ورجوعه إليه².

¹. المرجع السابق، ص 72.71.

². محي الدين بن عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، مرجع سابق، ص 63.62.

الفرع الثاني: مؤلفاته.

توفي الإمام الغزالي في 14 من جمادى الآخرة 505هـ الموافق لـ 19 من ديسمبر 1111م، عن عمر بلغ خمسا وخمسين عاما. وترك تراثا كبيرا في علوم الدين والفلسفة والتصوف، يذكر البعض أنه بلغ 457 مصنفا ما بين كتاب ورسالة، كثير منها لا يزال مخطوطا، ومعظمها مفقود. بينما يؤكد آخرون أن تسعة وستون كتابا فقط ثابتة للغزالي¹.

وقد خصص عبد الرحمن بدوي كتابا حول مؤلفات الغزالي. أورد فيه الكتب المقطوعة بصحتها للغزالي والكتب المنسوبة إليه أو التي لم يُعرف مؤلفوها وظن البعض أنها للغزالي. ونذكر هنا المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها للغزالي. كما يذكرها بدوي وهي 72 كتابا مرتبة ترتيبا زمنيا، ففي ذلك الترتيب أهمية لفهم فكر الغزالي وتطوره²:

1. التعليقة في فروع المذهب كتبه بمرجان. 2. المنحول في الأصول كتبه في حياة الجويني قبل 484هـ.
3. البسيط في الفروع. 4. الوسيط. 5. الوجيز. 6. خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر.
7. المنتحل في علم الجدل. 8. مآخذ الخلاف. 9. لباب النظر. 10. تحصين المآخذ في علم الخلاف.
11. المبادئ والغايات. 12. شفاء الغليل في القياس والتعليل. 13. فتاوى الغزالي (في أزمنة مختلفة).
14. الفتوى البيزيدية (لمن سئل عن لعن يزيد بن معاوية). 15. غاية الغور في دراية الدور.
16. مقاصد الفلاسفة (488هـ). 17. تهافت الفلاسفة. 18. معيار العلم في فن المنطق.
19. معيار العقول (وقيل هو معيار العلم). 20. محك النظر في المنطق. 21. ميزان العمل.
22. المستظهري في الرد على الباطنية (فضائح الباطنية). 23. حجة الحق. 24. قواصم الباطنية.
25. الاقتصاد في الاعتقاد. 26. الرسالة القدسية في قواعد العقائد (قواعد العقائد).
27. المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية. 28. إحياء علوم الدين. 29. كتاب كل مجتهد مصيب.

¹ مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 53.

² عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977. ص 234-5.

30. جواب الغزالي عن دعوة مؤيد الملك له لمعاودة التدريس بنظامية بغداد.
31. جواب مفصل الخلاف 32. جواب المسائل الأربعة التي سأها الباطنية بهمذان.
33. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.
34. رسالة في رجوع أسماء الله إلى ذات واحدة (رد على المعتزلة والفلاسفة). 35. بداية الهداية.
36. الوجيز في الفقه. 37. جواهر القرآن. 38. الأربعين في أصول الدين.
39. المضمون به على غير أهله. 40. المضمون به على أهله.
41. الدرج المرقوم بالجداول (الجداول المرقومة: ضد ركيك كلام الباطنية بطوس)
42. القسطاس المستقيم. 43. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. 44. القانون الكلي في التأويل.
45. كيمياء سعادت (قيل هو ترجمة للإحياء بالفارسية واختصره في كيمياء السعادة بالعربية).
46. أيها الولد (بالفارسية ترجمه غيره للعربية). 47. نصيحة الملوك. 48. زاد آخرت (بالفارسية).
49. الرسالة الوعظية (إلى أبي فتح بن سلامة الدمي بالموصل). 50. الرسالة اللدنية.
51. رسالة الى بعض أهل عصره. 52. مشكاة الأنوار. 53. تفسير ياقوت التأويل.
54. الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين. 55. تلبيس إبليس (تدليس إبليس).
56. المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال. 57. كتب في الرد على السحر والخواص والكيمياء.
58. غور الدور في الرد على بن سريج في مسألة الطلاق. 59. تهذيب الأصول. 60. حقيقة القولين
61. أساس القياس. 62. حقيقة القرآن. 63. المستصفي من علم الأصول.
64. الإملاء على مشكل الإحياء. 65. الاستدراج. 66. الدررة الفاخرة في كشف علوم الآخرة.
67. سر العالمين وكشف ما في الدارين. 68. أسرار معاملات الدين.
69. جواب مسائل سُئل عنها في نصوص أشكلت على السائل. 70. رسالة الأقطاب.
71. إجماع العوام عن علم الكلام. 72. منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين.

وقد نسب إلى الغزالي كُتب كثير، ومنها كتب في السحر وما شابهه من علوم، ولكن من الواضح أن الغزالي لا يمكن أن يكون قد ألف هذه الكتب، وذلك لأن الملكة العقلية التي كان يتمتع بها الرجل حمته من الاشتغال بمثل هذه الأمور كما يقول ابن خلدون (المقدمة)¹. ويذكر الزبيدي من الكتب التي تكون قد نسبت إليه: السر المكتوب في أسرار النجوم، وقد نسب هذا الكتاب إلى الفخر الرازي أيضا، والذي سُئل عنه فأنكره. ومن الكتب المنسوب إلى الغزالي، تحسين الظنون، وكتاب النفع والتسوية، وكتاب المضمون به على غير أهله، لأن هذا الأخير اشتمل على التصريح بقدوم العالم، ونفي علم الله بالجزئيات، وكان الغزالي يُكفر قائلها². وفي كتاب نظرات في فكر الغزالي فصل عامر النجار في استحالة تأليف الغزالي لكتاب المضمون به على غير أهله، لما ورد فيه من الأفكار تخالف ما ذهب إليه الغزالي في غيره من كتبه، وهو ما لاحظته العديد من الباحثين، بما فيهم المستشرق كولدتسيهر³. وقد كانت نسبت الكتب إلى الأعلام كثيرة في زمن الغزالي، إما لكسب ثقة الناس بما فيها من أفكار، ومن ثم نشرها وتلقيها بالقبول. وإما لتشويه سمعة العالم المنسوبة إليه، أو سمعة مذهبه، لكونها أفكار وآراء أو أحكام باطلة وفاسدة.

¹ محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار القلم، الكويت، ط3، 1983، ص 76.

² زكي محمود، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص 117.116.

³ عامر النجار، نظرات في فكر الغزالي، شركة الصفا، 1990، ص 75.71.

المبحث الثاني: تجربة الغزالي في البحث عن الحقيقة بين الفرق (المتكلمة والفلاسفة والتعليمية والصوفية)

عاش الغزالي في عصر كثرت فيه المذاهب والفرق والأفكار والفلسفات، كل منها يدعي امتلاك الحقيقة. وقد وجد نفسه وسط ذلك كله، فهزت ضميره واضطرب فكره ولم يهتد إلى الحقيقة فيها. فشك في وجود الحق عند أي طائفة، وأصابته عقدة عقلية ونفسية قال بعضهم هو مرض الكنظ. وانتهى به المرض إلى ترك الدرس ليهم على وجهه في طلب الحق والمعرفة الموصلة إليه. يقول الغزالي في ذلك: "ولما شفاني(الله) من هذا المرض بفضله وسعة جوده، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق"¹. فأصناف الطالبين للحق عند الغزالي أربع فرق هم المتكلمة والفلاسفة والتعليمية والصوفية.

المطلب الأول: الغزالي وعلم الكلام.

يقول الغزالي في المنقذ: "ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته، وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي"². فقد بدأ الغزالي بدراسة علم الكلام، وصنّف فيه مؤلفات، ووجد في نهاية الأمر علماً وافياً بمقصود هذا العلم غير وافٍ بمقصود الغزالي. لقد بعث الله إلى عباده مع الرسول(عليه الصلاة والسلام) عقيدة الحق. ثم لهج بعض المبتدعة أموراً مخالفة للسنة وكادوا يشوشون العقيدة على أهلها، انبرى المتكلمون للذب عن العقيدة بكلام مرتب وأدلة وبراهين. وقد ألف الغزالي في هذا الغرض في السنوات ما بين 478.488: المتحل في علم الجدل ومآخذ الخلاف ولباب النظر وتحقيق المآخذ، والمبادئ والغايات وشفاء الغليل. كما ألف فيما بين(488.489هـ): الاقتصاد في الاعتقاد، الرسالة القدسية في العقائد، المعارف العقلية والأسرار الإلهية وقواعد العقائد.

ومن القضايا التي شغلت المتكلمة عقيدة خلق القرآن إلا أنها [فقدت سلطانها، بعد مجيء الخليفة العباسي الواثق الذي كان ناقماً على الاعتزال، فقد ظلت عقائد المعتزلة ونظرياتهم تشغل

¹. الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 27.

². المصدر نفسه، ص 28.

العقول وتسيطر على الأذهان، بسبب وجود شخصيات قوية فيهم، ذات ذكاء وحدة نظر، استطاعت أن تجذب الشباب المثقف والذكي. وأصبح شبه المقرر عندهم أن المعتزلة يمتازون بدقة النظر واتساع الفكر والتحقيق، وأن آراءهم نتائج علمية أقرب إلى العقل. وصار من يجوبون الظهور من طلبة العلم يُظهرون الاعتزال، لتفوق المعتزلة في مجالس البحث والمناظرة. وأخذ الناس بسحر المعتزلة وفلسفتهم. وصار هؤلاء يعشون بتفسير القرآن وعقائد الإسلام، تتحكم فيها أهوائهم وعقولهم. ووجد اتجاه جديد يُقدس العقل ويحكمه حتى في مسائل النبوة والإيمان والغيب. وقد عجز عن مقاومة هذا التيار المحدثون والحنابلة والزهاد والفقهاء. وفي هذا الجو نشأ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري¹. وكان سر عظمة الأشعري أنه اتخذ منهاجاً وسطاً، فلم يذهب إلى تمجيد العقل كما فعل المعتزلة، ولم يرى أن الدفاع عن الدين يستلزم إنكار العقل كما فعل غيرهم. وقد انتشر المذهب الأشعري أيام نظام الملك الذي كان أشعري العقيدة، وزاد في انتشارها المدرسة النظامية في بغداد ونيسابور. ولكن مدرسة الأشعري فقدت بعد ذلك نشاطها الفكري وحيويتها، فقد طغى التقليد على تلاميذ هذه المدرسة². وكان ذلك حال المتكلمة الذين وجدهم الغزالي.

والغزالي ينظر إلى علم الكلام نظرتين، ففي النظرة الأولى، يعتبره علماً يقوم على صحة النظر في الأدلة والبراهين العقلية، التي تُحقق قضاياها وتثبتها، إثباتاً يحميها من زعزعت المناقضات والمعارضات والشبه. وذلك يؤدي إلى ضرب من اليقين العقلي، في حدود المقاييس العقلية، المعتبرة في النظر البرهاني عند من يُسلم بها. وهذا النظر هو ما يقصده الغزالي بقوله عن هذا العلم: (فصادفته وأفيا بمقصوده). وقد صرح الغزالي في المنقذ من الضلال بأن مقصود هذا العلم هو حفظ عقائد أهل السنة على أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار³.

¹. ولد أبو الحسن الأشعري بالبصرة عام 260هـ، وبعد وفاة والده عاش وتعلم عند زوج أمه وهو أبي علي الجبائي شيخ المعتزلي في عصره. تصدر الأشعري مذهب الاعتزال ودافع عنه أربعين سنة، ثم تحول إلى مذهب أهل السنة فدافع عنه وهو مزود بالسلاح الذي يحمله المعتزلة. توفي ببغداد سنة 324هـ.

². الشامي، الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 55.53.

³. الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 28.

جادل الغزالي عن عقيدة أهل السنة ودفع عنها شبه خصومها، دفعا جعل الناس يلوذون به باعتباره الحارس للعقيدة بقوة حجته. فكان إماما نظاراً، وهذه مرتبة لا يبلغها إلا من انحلت عنه رابطة التقليد في العقائد الموروثة. فقد انتدب نفسه للدفاع عن عقيدة أهل السنة، وندبته عبقريته الجدلوية المناهضة المعتزلة والتعليمية، وهما أقوى الطوائف المعارضة في عصره، فأخذ جذوة بدعتهما وتعلق الناس به، وبلغ من الصيت وعريض السمعة ما لم يبلغ أحد من أقرانه. فعلم الكلام بهذا النظر هو الذي حل رابطة التقليد عن الغزالي، وبلغ منه مبلغ الاجتهاد والتحقيق¹.

أما النظرة الثانية، جعلت الغزالي يجد علم الكلام علما لا يفني بالمقصود الخاص به فيما بينه وبين الله تعالى، وفيما يطلبه من اليقين في إدراك الحقائق إدراك تثبته الضرورة العقلية، التي ينكشف معها المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم. هذا النظر بهذا الاعتبار هو الذي جعل الغزالي يقول عن علم الكلام: "وهذا قليل النفع في حق من لا يُسَلِّم سوى الضروريات شيئا أصلاً. فلم يكن الكلام (أي بالنظر الأول) في حقي كافيا ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا"². والغزالي يعترف أن هذا النمط في طلب الحقيقة خاص به، وبمن كان على غراره. ويُصرح بأن علم الكلام بالمعنى الأول قد يكون نافعا لغيره ومحققا لغرضهم: "فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء. وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضرّ به مريض آخر"³.

وانطلاقا من التقسيم الثلاثي لمعنى المذهب الذي يتبناه الغزالي (أولها مذهب الآباء والبلد، وثانيها مذهب الإرشاد والتعليم، وثالثها المذهب الخاص بين المرء وربه) يفسر محمد الصادق عرجون كون علم الكلام وافيا بمقصوده في إطار المذهبين الأول والثاني، ولكنه غير واف بمقصود الغزالي في إطار المذهب بالمعنى الثالث، أي المذهب الخاص فيما يعتقد المرء فيما بينه وبين الله تعالى. فهنا لا حاجة للمرء بعلم الكلام ولا إلى أي لون من البراهين الكلامية والأدلة المنطقية⁴. ويُرجح محمد الصادق عرجون أن يكون علم الكلام هو الذي حل رابطة التقليد العامة عن الغزالي، فقد بلغ به مبلغ الاجتهاد والتحقيق. ويعتمد في ترجيحه على أمرين: لكون الغزالي تصدر

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 5654.

² الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 28.

³ المصدر نفسه، ص 29.

⁴ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 56.

للرد على الفرق والذب عن عقيدة أهل السنة، وهو يتلمذ على يد الإمام الجويني في نيسابور. والأمر الثاني أن سائر مؤلفات الغزالي تبغى نفس الهدف السابق، وفيها طابع جدلي كلامي¹. ويضع الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد عند بحثه في علم الكلام، بعد بيان حقيقته وأهميته ومنهجه، أربع أقسام بحث فيها، يمكن تحديدها فيما يلي:

1. في الذات الإلهية؛ وفيه عشر مسائل وهي: الله موجود، قديم، أزلي، ليس بجوهر، منزه عن الجسمية، ليس عرض، ليس له وجه، ليس له محل، يرى ويعرف، واحد.

2. صفات الله: فأما عن الصفات في حد ذاتها فيذهب مذهب الأشاعرة، إذ يحصرون الصفات في سبعة وهي (حياة، علم، قدرة، إرادة، سمع، بصر، كلام). ثم يبين المسائل الخاصة بحكم الصفات المشتركة على أنها: ليست هي الذات، وأنها قائمة في الذات، وأنها أزلية أبدية، ثم يبين أسماء الله.

3. أفعال الله (ما يريد الله أن يفعله، أو لا يفعله) ويبين هنا المسائل التالية: . لا يجب على الله أن يكلف العباد. . يجوز عليه أن يكلفهم ما لا يطيقونه. . إن العبث مُحال عليه. . إنه قادر على إلام الحيوان البريء. . إن أطاعه عباده لم يجب عليه الثواب. . لو لم يرد الشرع لما وجب على العباد معرفة الله. . إن بعثت الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجب.

4. رسل الله: يتعرض في هذا القسم لأربع مسائل (محمد ﷺ، الأخرويات والإيمان، الخلافة ورابعا الفرق).

إلا أن الغزالي الذي عرف علم الكلام وبرز فيه، لم يرض عنه من حيث هو وسيلة من وسائل الإقناع الديني، لأنه لا يؤدي إلى علم يقيني تطمئن إليه النفوس، ولذلك قال بأنه: (علماً وافياً بمقصوده هو، غير وافٍ بمقصودي أنا) فهو يبحث عن العلم اليقيني. فالغزالي ورغم كونه صاحب نزعة العقلية في علم الكلام، إلا أنه وصل إلى أن الإيمان القائم على الدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي معارض، وهو الذي عاين كيف أن النُّظار من المتكلمين لا يكادون يُجمعون على فهم مسألة واحدة من مسائل العقيدة، لاختلاف أساليب تفكيرهم وأدلتهم. ويُقرر الغزالي

¹ محمد الصادق عرجون، هل شك حجة الإسلام؟ مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المتوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص855.854.

حقيقة نفسية بعد نظره وصدق حدسه، فيقول في فيصل التفرقة: "إن منهج المتكلمين وعنادهم في تبرير وجهة نظرهم، وحرصهم على تحقير الخصوم وإذلالهم، كلها أمور تُنفّر الخصم وتحفزه إلى العناد. وتلك نتيجة طبيعية لتلك المناهج الغريبة في الإقناع. والتي قلما تُقنع أحدا (...). وإذا تركنا المداينة ومراقبة الجانب، صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه".¹

والغزالي لا يرى في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف الحقائق. وهو يقول عن علم الكلام: "وأما منفعته فقد يُظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات. فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف. ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي (أي الذي يأخذ النص على ظاهره) ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم فلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرى تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود"². ويرى الغزالي أن المتكلمة حُجّبوا عن إدراك المعرفة، وحقيقة المعرفة لأسباب من بينها³:

1. التقليد المذهبي: فالتقليد حجاب كثيف يحول بين القلوب وبين تجلي الحقائق فيها. ويذهب الغزالي إلى أن أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذهب اعتنقوا مبادئ معينة، فجمّدت هذه المبادئ في نفوسهم ورسخت في قلوبهم، حتى أصبحت حجابا بينهم وبين إدراك الحقائق الإلهية.

2. المنهج الكلامي: ذلك أن المتكلمين لم يستخدموا في مجادلاتهم براهين منطقية محققة، بل استندوا إلى مقدمات تسلّموها تقليداً ولم يُحصوها، ومن ثمّ جاءت براهينهم ضعيفة واهية لا توصل إلى اليقين ولا تبلغ إلى الحق.

وقد حاول المتكلمون في فترات لاحقة الاستفادة من بعض مفاهيم الفلسفة اليونانية ومصطلحاتها. ولكنهم لم يتعمقوا البحث في ذلك، بل اكتفوا بأجزاء مبعثرة وعبارات متفرقة في مجادلاتهم، ومن ثمّ جاءت تجربتهم قاصرة. إضافة إلى أن المتكلمين أساءوا استخدام تلك

¹ محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص190.

² الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص115.

³ أحمد محمد أحمد جلي، الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام، مرجع سابق، ص 407.

المصطلحات، مما أحدث اختلافاً بينهم وبين خصومهم، من الفلاسفة والصوفية، نظراً لاختلاف التصورات والمفاهيم والمراد بمعاني تلك المصطلحات. ويلتقي المتكلمة مع الفقهاء في استخدام لهذا المنهج الجدلي، المبني على أقيسة مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها، كما يقول الغزالي مجرد شهرة أهلها. وذهلوا عن سببها ولذلك ترى أقيستهم تُنتج نتائج فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها¹.

وحدد الغزالي دور علم الكلام بدقة، وهو معرفة الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وبعثه للأنبياء. وفي الإحياء بيّن الغزالي أن دور علم الكلام هو حماية المعتقدات، التي نقلها أهل السنة عن السلف دون غيرهم. وبالتالي الرد على الشبهات. وفي آخر حياته سنة 505هـ نبه الغزالي على خطر علم الكلام على العامة، حين ألف كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام). ثم بين أن هذا العلم مُهم وضروري إلا أنه كالدواء للمريض. ولذلك صنف الغزالي الناس من حيث الإيمان وحاجتهم لعلم الكلام إلى أربعة أصناف²:

1. المؤمنون بالله وأنبيائه، المنصرفون إلى العبادة والعمل. فهؤلاء لا حاجة لهم بعلم الكلام وقضاياها.
2. الكفار وأهل البدع من أصحاب التقليد الأعمى والغلاظ وضعفاء العقول، ولا يزيد هؤلاء الجدل وعلم الكلام إلا عناداً، فلا تُفيد معهم إلا القوة.
3. الأذكياء وأهل الفطنة ممن تلقوا عقيدة الحق بالتقليد والسمع. فهؤلاء قد ينتبهوا لإشكالات قد تُشككهم في عقيدتهم، أو شبهات قد تُشوش عليهم إيمانهم. فيكفي مع هؤلاء التلطف معهم، بما يقتنعون به من الآيات والأحاديث التي تُعالج شكهم وتُطمئن قلوبهم.
4. الأذكياء من الكفار ممن تشوشت عليهم عقائدهم، وهم مستعدون لتلقي الحق. فهؤلاء يجب جذبهم إلى الحق بواسطة الكلام.

ونظراً لخطورة هذا العلم، وضرورة أخذ الحيطة فيه والحذر، يضع الغزالي شروط لمن يمكن له أن يتصدر لهذا العلم، وأن تتوفر فيه الخصال التالية: أولاً التجرد للعلم والحرص عليه. والثانية

¹. المرجع السابق، ص 408.

². المرجع نفسه، ص 409.

الذكاء والفتنة والفصاحة، فإن البليد لا ينتفع به بل يخشى عليه التشويش من الشبهات. والثالثة أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى، ولا تكون الشهوات غالبية عليه. فإذا وُجد هذا المتكلم ثاقب العقل ورصين الرأي، فعليه أن يستخدم ملكاته هذه في قياس الدواء بمقدار المرض، ومعالجة العلل في حدود ما يُزيلها. وقد وضع الغزالي منهجا متدرجا تُلقن به مُقررات العقيدة، وتُقابل به الشبهات على اختلاف درجاتها قوة وضعفاً، وصنف كتبه ورسائله الكلامية تبعاً لهذا المنهج. وبيّن بأنه في البلاد التي تخلوا من البدع لا ينبغي التعرض للأدلة، بل تُلقن العقيدة ويُترَك من وقوع الشبهة. فإذا وقعت ذُكرت الأدلة للحاجة. أما في البلاد التي تشيع فيها البدع، فلا بأس أن يعلم الناس قدراً من الأدلة التي تُحصنهم من الوقوع في شرك البدع. ودفعها إن وقعت لهم. ويكفي في هذا القدر كتاب الغزالي الرسالة القدسية. أما من ثارت في نفسه الشبهات وتنبهت نفسه إلى مواطن الأسئلة والاعتراضات، فهذا يُترقى معه ويُعلم ما ورد في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. فإن استفحل الداء وتفشت العلة فلن يُفيد عندها الكلام¹.

وتجدر الإشارة إلى أن الغزالي في كتابه الإحياء كان ناقماً على المتكلمين وعلم الكلام، فلربما لم يعتبره علماً، ويشير إلى أنه لا الرسول ﷺ ولا الصحابة من بعده خاضوا فيه: "اعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُنتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه. وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة وهي من البدع، وإما مشاغبة بالتعلق بمتناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل لمقالات أكثرها تُرّهات وهذيانات. تدرّبها الطباع وتمّجها الأسماع. وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين (...). فلقد قبض رسول الله ﷺ عن آلاف من الصحابة رضي الله عنهم، كلهم علماء بالله، أثنى عليهم رسول الله ﷺ ولم يكن فيهم أحد يُحسن صنعة الكلام"².

ويقول كذلك عن منهج رسول الله ﷺ والصحابة في التعامل مع المخالف: "القرن الأول فإن النبي ﷺ شهد لهم بأنهم خير الخلق، وأنهم أدركوا كثيراً من أهل البدع والهوى، فما جعلوا أعمارهم ودينهم غرضاً للخصومات والمجادلات (...). وإذا رأوا مُصراً على ضلالته هجروه وأعرضوا عنه وأبغضوه في الله، ولم يلزموا الملاحاة معه طوال العمر، بل قالوا إن الحق هو الدعوة إلى السنة، إذ روى أبو أمامة الباهلي عن النبي ﷺ أنه قال: قال: عن أبي أمامة، قال: قال رسول الله ﷺ: "ما ضل

¹. المرجع السابق، ص 410.

². الغزالي، الإحياء، ص 113.114.

قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل¹. ثم إنهم رأوا رسول الله (ﷺ) وقد بعث إلى كافة أهل الملل فلم يقعد معهم في مجلس مجادلة لإلزام وإفحام وتحقيق حجة، ودفع سؤال وإيراد إلزام، فما جادلهم إلا بتلاوة القرآن المنزل عليهم. ولم يزد في المجادلة عليه، لأن ذلك يُشوش القلوب². فالغزالي يؤكد على أنه لو كان علم الكلام من أمور الدين لحث عليه النبي (ﷺ)، وأثنى على أهله، وعلمه لأصحابه. بل إنه (ﷺ) نهي أصحابه عن الكلام في القدر وقال (ﷺ): " إذا ذكر القدر فأمسكوا"³، وعلى هذا استمر الصحابة.⁴

وإذ يشترط الغزالي فيمن يتصدر لهذا العلم، أن يكون كامل العقل راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان بأنوار اليقين، يغلب عليه الصلاح لا يميل إلى الشهوات، فإنه يؤكد على أن يكون هدفه من تحصيل هذا العلم هو الرد على كل شبهة، ومعالجة من أشتبه عليه أمر في العقيدة، والرد على بدعة. ولذلك فهو يعتبر هذا العلم من فروع الكفاية⁵.

وهو ملتزم في كُتبه الكلامية بمسلك الأشاعرة، الذين كان منهجهم الدفاع عن عقائد أهل السنة. فأصبح علم الكلام يتضمن قواعد العقائد المستندة إلى القرآن والسنة والاستدلال. فقد أكد الغزالي على خلق الله لأفعال العباد والتي تنسب إليهم بالكسب، والمشية الإلهية، وضرورة الوحي ليدرك العقل الحقائق. فالقضايا التي يطرحها الغزالي هنا نفسها المطروحة عند غيره ممن خاضوا في علم الكلام. إلا أن الغزالي تميز بتجديده في الأسلوب ونمط الاستدلال والبيان. ولذلك يعتبره البعض الفاصل بين القدماء والمتأخرين. كما يُعتبر الغزالي أول من أضفى الطابع العقلي على علم الكلام الأشعري، وذلك باستخدامه للمنطق في الدفاع عن القضايا الكلامية، في حين كان القدامى يرفضون الأخذ به لارتباطه بالعلوم الفلسفية. فرغم ذم الغزالي لعلم الكلام، لتعصب المتكلمة كلٌّ بمذهبه، بما فيهم الأشاعرة، ما يجعلهم يخرجون عن الالتزام بالحق والانتصار له، ويبعدهم ذلك عن الوصول إلى الحكم الصحيح. إلا أنه اهتم بالقضايا التي عالجها الأشاعرة،

¹ أخرجه الترمذي في سننه، من حديث أمامة، مصدر سابق، باب ومن سورة الزخرف، رقم 3253، ج 5، ص 378.

² الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 393-395.

³ أخرجه سليمان بن أحمد الطبراني من حديث ثوبان، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، العراق، 1983، دط، رقم الحديث 10448، ج 10، ص 198.

⁴ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 113.

⁵ المصدر نفسه، ص 116.

ودافع عنها ووضح الكثير من تلك القضايا. وقد أسهم في تطوير المذهب الأشعري من حيث المنهج والتأكيد على صحته¹:

1. أكد على منهج الأشاعرة في الجمع بين العقل والنص، وأنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول. وبيّن خطأ من تطرف بالاعتصام على أحدهما. فقد تطرف من اقتصر على العقل وذهب إلى الغلو فيه والاعتزاز به ومصادمة قواطع الشرع به، كالمعتزلة والفلاسفة، إنما دفعهم خبث ضمائهم، وجهلهم بأن للعقل مجال محدود لا يمكن له أن يحكم فيما وراءه. وتطرف كذلك من وقف عند حدود النص من أهل الحديث (ويسميهم المعتزلة الحشوية لحرفيتهم مع النص)، فما دفعهم إلى الجمود والتقليد إلا ضعف عقولهم وقلة بصائرهم، فأنكروا مناهج البحث والنظر. وغفلوا على أن سند الشرع أقوال الرسول (عليه الصلاة والسلام)، والبرهان العقلي هو الذي عُرف به صدقه فيما أخبر. وانتهى الغزالي إلى ضرورة الجمع بين العقل والشرع، فالعقل عنده كالبصر السليم والشرع كالشمس المنيرة، فلا يُبصر العقل إلا بنور الشرع، ولا يُدرك نور الشرع إلا العقل.

2. بيان منهج التأويل، الذي يُعرفه الغزالي بأنه صرف الكلام عن معناه الظاهر لبيان المراد من القول. وقسم الناس بناء على مواقفهم من التأويل وعلاقة الشرع بالعقل إلى خمسة فرق: فهناك فرقة قنعت بالنصوص وما فهمته من ظواهرها وصدّقت بذلك وامتنعت عن الخوض في التأويل. وفرقة ثانية اعتمدت على العقل وجعلته أصلا ولم تُعطي اعتبارا للمنقول، وصرفوا كل منقول مخالف لعقولهم وأولوه. وفرقة ثالثة جعلوا العقل أصلا، وتعمق هؤلاء في البحث في المعقولات وضعفت عنايتهم بالمنقولات، فلم يظهر لهم من المنقول شيء يعارض المعقول. ولذلك لم يقعوا في غمرة الأشكال، إلا أنهم جحدوا ما يُخالف ما لديهم من ظواهر الشرع. والفرقة الرابعة جعلت النص أصلا وتعمقوا البحث فيه وانصرفوا عن المعقول فلم يخوضوا فيه، ولم تتضح لهم المُحالات العقلية التي يمكن أن تؤدي إليها ظواهر الشرع إذا أُخذت كما هي، فلم ينتبهوا إلى الحاجة للتأويل. أما الفرقة الخامسة، والتي يتفق الغزالي معها ويرى أنها توسطت في البحث، جمعت بين المعقول والمنقول وجعلت كل منهما أصلا لا يمكن أن يُعارض أحدهما الآخر، وعلية أكد الغزالي الحاجة للتأويل.

¹ أحمد محمد أحمد جلي، الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام، مرجع سابق، ص 412. 416.

3. بيّن الغزالي في مقدمة كتابه الاقتصاد في الاعتقاد مناهج الاستدلال: كمنهج السير والتقسيم، وذلك بخصر الأمر في قسمين ثم يُبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني. ومنهج ترتيب المقدمات واستخلاص النتائج. ومنهج الإلزام وذلك بإلزام الخصم بما يذهب إليه فرضه من محال، فيكون الحق للملزم.

4. وأجمل الغزالي الأسس التي يعتمد عليها البرهان في إثبات يقينته، وذكر ستة من الأحوال المسلمة: (الحسيات، العقل المحض، التواتر، القياس المثبت إما بالحسيات أو العقليات أو التواتر، السمعيات المثبتة بإجماع الأمة وسادسا معتقدات الخصم ومسلماته).

والغزالي بعد خبرة واسعة بعلم الكلام تبين له أن الكلام له دور محدود لا يتعداه، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها، وعلاج بعض الشبهات التي تحدث لفئة معينة من الناس. ومن ثم يرى الغزالي أن يُؤخذ الكلام بقدر معين وفي حدود معينة، كما يُؤخذ الدواء لعلاج المرضى. وأكد الغزالي أن علم الكلام لا يمكن أن يقود إلى المعرفة الحقة، ومن أراد صريح المعرفة فينبغي أن يلتمسها في مظان أخرى غير كتب الكلام ومناهج المتكلمين¹.

المطلب الثاني: الغزالي والفلسفة.

وبعد الفراغ من علم الكلام، انكب الغزالي على علم الفلسفة وحصل فيه أقوال الفلاسفة وبراهينهم، حتى فاقهم في فهم ما قالوه، فمنهج الغزالي في النقد بينه في قوله: " فلا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً ". وقد ذكر ابن السبكي وعبد الغافر أن الغزالي أحكم الفلسفة والعلوم الدقيقة مع باقي الفنون، على يد أستاذه إمام الحرمين الجويني والذي عُرف

¹ أحمد محمد أحمد جلي، الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام، مرجع سابق، ص 425.

بإشاراته الفلسفية. فقد كان يُبين القضايا الفلسفية مع القضايا العقديّة، ويمزج مبادئ الفلسفة بعلم الكلام والجدل. وقد اشتمل كتابه البرهان على مُعضلات فلسفية¹.

وقد تُرجمت الفلسفة إلى العربية بتوجيه من الخليفة العباسي المأمون وبفعل المترجمين. فترجمت كُتب كثيرة في المنطق والفلسفة من السريانية واليونانية والفارسية. وكان أكثرها لأرسطو، وفيها كُتب المنطق وكُتب في الطبيعيات والرياضيات، وهي كتب علم لا يُخاف على العقيدة منها. أما كُتب الإلهيات والميتافيزيقا، وهي بحوث في الإلهيات، بل هي علم الأصنام عند اليونان، فهي وثنية تُعارض التوحيد. وقد تطوع لنشر هذه الفلسفة وشرحها رجال جندوا مواهبهم لها، كيعقوب الكندي (ت258هـ) والفارابي (ت399هـ) وابن سينا (ت428هـ). وكانوا في إخلاصهم لها لا يَقلون عن فلاسفة اليونان وتلاميذهم. وقد منعهم إجلالهم لأرسطو وتقديسهم له، من أن يتناولوا أفكاره بالبحث والنقد، فأخذوها على علاتها وعكفوا على دراستها وشرحها.²

ويقول الغزالي بأنه اطلع على الفلسفة بالمطالعة: "فأطلعي الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة"³. ثم أخذ يُعدد طوائفهم فذكر الدهريين والطبيعيين والإلهيين. وذكر أن علومهم بالنسبة إلى غرضه تنقسم إلى رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية⁴. ويذهب كثير ممن درس تعامل الغزالي مع الفلسفة، أنه لم يطلع على المعجم الفلسفي في أصوله اليونانية، وإنما عرفه عن طريق فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا. وكتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو، وهو في الحقيقة خلاصة لبعض فصول التسايعيات لأفلوطين الاسكندري. وربما كان هذا الكتاب أكبر معين استمد منه الغزالي اصطلاحاته الفلسفية هو ورسائل إخوان الصفا⁵.

¹. محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 47.

². الشامي، الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 56.

³. الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، 31.

⁴. المصدر نفسه، ص 3432.

⁵. أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المثوية التاسعة

لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 749.

وأكب الغزالي على كتب الفلسفة بعد أن استكمل تحصيل العلوم الدينية، وأصبح أحد مراجعها الكبرى. فقام بدراسة الفارابي وبعده ابن سينا ومن خلالهما تعرف إلى أصول ومنابع الأفلاطونية، درسها وهو طالب في نيسابور وأعاد مراجعاته لما درّس وهو أستاذ في بغداد. ففي كتاب الغزالي الذي عنوانه مقاصد الفلاسفة، عالج علوم الماورائيات والمنطق والعلوم الطبيعية. وواصل اتجاهه في هذا المجال فألف قبل أن يدهمه المرض كتابه الذي بعنوان تهافت الفلاسفة. والذي يُعتبر امتداداً لمقاصد الفلاسفة. والغزالي لم يكن يُخفي في كل ما كتب وأبدع تأثره بتلك العلوم التي ساهمت في تكوينه النفسي، ولعبت الدور الطبيعي في حياته العقلية، وعلى رأس تلك العلوم علم المنطق الإغريقي. ولاسيما علم القياس المنطقي عند أرسطو. وهكذا حارب الغزالي الفلاسفة بسلاحهم، وهو علم المنطق. وقام بالرد عليهم وتصحيح لما ذهبوا إليه من أخطاء. وفي كتابه تهافت الفلاسفة يُشير الغزالي أن الفلسفة لا تصلح أن تكون قاعدة للدين أبداً. وقد استخلص هذه النتيجة بعد حوار طويل مع الفلاسفة، من خلال كل الذي كتبه، سواء الإغريق منهم أو الفلاسفة العرب الذين نقلوا عنهم. فالدين في جوهره هو امتحان روحي، أي أنه امتحان داخلي للإنسان، أما الفلسفة فرغم اعتمادها على الامتحان العقلي، فهي لا تقود الإنسان في جميع الحالات إلى اكتشاف الحقيقة ومعرفتها.¹

فالاطلاع الأعمق للغزالي على علوم الفلسفة، كان أثناء تدريسه في بغداد، فهو يقول في المنقذ أنه كان يختلس من أوقاته بعد التدريس والتأليف، ليُطالع في كتب الفلاسفة. وقد أتى على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم واظب على التفكير فيها قريباً من سنة، حتى انكشف له ما فيها من خداع وتلبيس. فكتب مقاصد الفلاسفة، بيّن فيه حقيقة الفلسفة ومنهجها. ثم كتب ضد الفلاسفة تهافت الفلاسفة، فقد وجدهم استطالوا على الناس، واعتقدوا في أنفسهم التميز عنهم. وبلغ بهم الغرور أن تهجموا على الإسلام وحاولوا نقض دعائمه، وهدم عقائده وشرائعه. فبين تهافت آراء الفلاسفة، وفضح تناقض أقوالهم فيما يتعلق بالإلهيات، ونبه من حُسن اعتقادهم فيهم. وتبع في هدمه لآراء الفلاسفة منهجاً كلامياً قال عنه الغزالي: "لا ندخل عليهم إلا دخول مُطالب منكر، لا دخول مُدع مُثبت. فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة. فألزّمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية. ولا أنتهض ذاباً عن مذهب

¹ مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 71، 72، 75، 76.

مخصوص، بل أجعل جميع الفرق ألبا واحد عليهم. فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفاصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين. فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد".¹

وذكر الغزالي في المنقذ والتهافت أنه لم يكن الدافع من وراء هذا النقد هو مجرد السعي لنقض التعاليم الفلسفية، لأنها تشكل خطرا على العقيدة، بل كان هناك أيضا دافع فلسفي. فقد رأى الغزالي أن الفلاسفة لم يحافظوا على وحدة العقل حيث أنهم بعد أن وضعوا في المنطق شروط التفكير الصحيح، لم يستوفوا تلك الشروط الضرورية في علومهم الإلهية. وقد أراد الفلاسفة فرض العقل فرضا تاما في كل شيء، حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة، كما أراد المتكلمون على العكس من ذلك تغيير التعاليم الفلسفية تعسفا لحساب العقيدة. وكان لا بد لهاتين المحاولتين أن تفشلا. وقد بيّن الغزالي (في المنقذ والتهافت) أن العرض الصحيح الوحيد للفلسفة الأرسطية عند العرب، يتمثل فقط فيما عرضه كل من الفارابي وابن سينا، في حين أن غيرهما من المفكرين كانت لديهم ترجمات ناقصة وغير سليمة لفلسفة أرسطو، فجاء عرضهم لها سيئا يجلب على القارئ التحبط والضلال.²

والفلاسفة في نظر الغزالي رغم أنه يُظن أنهم يعتمدون على الأدلة العقلية وعلى المعرفة اليقينية، إلا أنهم ركنوا إلى التقليد، ودليله في ذلك أن فلاسفة الإسلام قلدوا فلاسفة اليونان، ومزجوا معتقداتهم بأراء باطلة لا تتفق وروح دينهم.³ ويصنف الغزالي الفلاسفة على كثرتهم في كتابه المنقذ من الضلال إلى ثلاثة أقسام:⁴

1. الدهريون: وهم الذين جحدوا الصانع وأنكروا وجود الله، ويزعمون قدم العالم، ويؤمنون بالتطور. وهؤلاء هم الزنادقة.

2. الطبيعيون: أكثروا في بحوثهم عن الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات. وقد اعترفوا نتيجة كثرة اشتغالهم بعلم التشريح، بوجود فاطر حكيم خالق مطلع على غايات الأمور وأبعادها. وزعموا أن النفس تموت ولا تعود وفسروها تفسيراً مادياً، فجحدوا الآخرة والبعث والجزاء، فهم زنادقة كذلك.

¹ أحمد محمد أحمد جلي، الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام، مرجع سابق، ص 412.411.

² ينظر: محمود حمد زفروق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مرجع سابق، ص 67.

³ محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 197.

⁴ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 14.13.

3. الإلهيون: المتأخرون من الفلاسفة، أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو. هؤلاء ردّوا على الصنفين الأولين، وإذا تتبعنا الغزالي في حكمه على الفلاسفة، نرى أن المعيار الذي استعمله هو معيار الإيمان، وحكم من خلاله عليهم. فالدهريون والطبيعيون زنادقة لمخالفتهم أصول الإيمان. أمّا الإلهيون وأبرزهم أرسطو، فإن الغزالي يُبدي اهتماماً واضحاً بهم. وهو اعترف بفضل أرسطو في ترتيب المنطق، وتهذيب العلوم، وتحرير ما لم يكن محرراً من قبل. وهو ينظر إلى أرسطو مع ذلك، أنه استبقى من ردائل الذين أتوا قبله بقايا من كفرهم وبدعهم. فوجب تبديعهم في مسائل وتكفيرهم في مسائل أخرى، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، فلقد كانا أمينين بنقل علم أرسطو.

وقد بدأ الغزالي معركته مع الفلسفة في كتابه تهافت الفلاسفة بهجوم عام كاسح، صوّب خلاله نار أفكاره عليها باسم الشرع وشعائر الدين. وبَيّن تناقضهم في عشرين مسألة، منها ثلاثة كفرهم بها وهي المسألة الخاصة بأزلية العالم، وعلم الله بالجزئيات وبعث الأجساد، وبدعهم في بقية المسائل. وقد ساقته عقليته الجبارة وروحه الطامحة إلى التطلع نحو الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، وإلى الشك في كل شيء، في التقاليد والآراء الشائعة المتوارثة، وفي عالم الحس وعالم الفلسفة. وهو عندما سدد ضربه الكبرى إلى الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) بسبب هذه الشكوك لم يدري أنه كان يتفلسف أيضاً، ولكن على خط معاكس لخطوط أرسطو وابن سينا والفارابي¹. والمسائل الثلاث التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة هي²:

1. قولهم أن الأجساد لا تُحشر وإنما يقع العقاب والثواب على الأرواح المجردة، فالعقاب روحي وليس بدني.

2. قولهم أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، لأنها تتغير فلو كان الله يعلمها لتغير علمه. ورد عليهم الغزالي بأن الله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها، بعلم واحد لا يتغير بوجود الجزئي ووجوده وفناءه. فهي إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم والعالم. وكما أن إرادته الأزلية علة لجميع الموجودات الجزئية، فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً. من غير أن يكون هذا مُناقضاً لوحدة ذاته.

¹. إبراهيم الخال، الغزالي، مرجع سابق، ص 68.67.

². يوسف شاروني، موازنة بين الإمام الغزالي والقديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 692.690.

3. قولهم يقدم العالم وأزليته، وأنه قدّم قدم الله، كوجود المعلول مع العلة، وأن تقدم الله على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان، لأنه يستحيل عندهم صدور حادث من قدّم. بينما رد الغزالي بأنه لكي نتصور وجوداً محدوداً لا بد لنا من القول بوجود إرادة أزلية. ولا بد أن تكون مغايرة لجميع الأسباب ولا بد من القول بحدوث العالم، أي بأن له أول وآخر تحدّهما تلك الإرادة الأزلية.

وقد يكون هذا الحكم بالتكفير على فلاسفة الإسلام، قاسي من طرف الغزالي الذي عُرف بترثته في أمر التكفير. فالظاهر أن الفارابي وابن سينا قد اجتهدا للتوفيق بين الدين والفلسفة عن رغبة مُخلصة، لا من أجل تقويض الدين في نفوس المؤمنين به. وإنهم أبعد ما يكونوا عن منزلة دعاة الباطنية، فكان الأولى بالغزالي أن يكون أكثر رفقا بالفلاسفة الذين يصفهم بأنهم مقلدون كذلك. بل إن الغزالي رغم هجومه عليهم ودحضه لمذهبهم، إلا أنه لم يتحرر من تقليد مذهبهم في بعض المسائل. فمثلاً تجد الغزالي يقلد ابن سينا في مسألة النفس والمعرفة الاشرافية المرتبطتين بنظرية الفيض، ويعتمد على آراءه، وأحياناً على نصوصه وأمثله. فرغم رفض الغزالي لنظرية الفيض في كتابه تهافت الفلاسفة، إلا أن آثارها تبدو واضحة في كتابيه مشكاة الأنوار وفيصل التفرقة وغيرها من كتبه. فهو يرى أن النفس مقتبسة من آخر العقول التي يحتوي عليها عالم الملكوت. وأن أنوار المعرفة تفيض على عقول البشر، هذه الفكرة جعلت البعض يُشكك في أن يكون الغزالي هو مؤلف مشكاة الأنوار. وقد يكون قال بذلك لأن الجو الثقافي والفلسفي في عصره وقبل عصره كان مشبعاً بنظرية الفيض، ولا يكاد ينحوا أحد من استنشاقيه، ثم تمثيله إلى حد كبير أو قليل¹. وقد يكون قال بذلك في بداية بحثه في المسألتين، ثم خلّص لفكرته الخاصة بعد ذلك. ويُشير إبراهيم مدكور إلى ترادف معنى الفيض والإلهام عند الغزالي، وأنه وقّف به في مرتبة دون مرتبة النبوة، وقصره على الأولياء والعارفين².

ويرى الغزالي في الإحياء أن الفلسفة ليست علماً بحد ذاتها، بل هي أربعة أجزاء: "وأما الفلسفة فهي ليست علماً برأسها بل هي أربعة أجزاء: أحدها الهندسة والحساب، الثاني المنطق

¹ ينظر: محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 197، 200-202. وعلي أحمد زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 226. والغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ص 203.

² إبراهيم مدكور، الغزالي الفيلسوف، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 216.

وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه، والثالث الإلهيات. وكما أن الاعتزال ليس علما بل أصحابه طائفة من المتكلمين فكذلك الفلاسفة. والرابع الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع، وبعضها بحث عن صفات الأجسام.¹ بينما قسم الغزالي علوم الفلسفة في المنقذ إلى ستة أقسام (رياضية، منطوقية، طبيعية، إلهية، خُلقية وسياسية)²:

1. أما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة.. الخ. وليس يتعلق شيء منها بالأمر الدينى نفيًا وإثباتًا. بل هي أمور بُرْهانية، لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها.
2. المنطوقيات ولا يتعلق شيء منها بأمر الدين نفيًا وإثباتًا. فهي النظر في طرق الأدلة والمقاييس.
3. أما علم الطبيعيات فهو بحث في عالم السماوات وكواكبها... الخ والماء والهواء... الخ، وليس من شرط الدين إنكار ذلك العلم.
4. أما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما استطاعوا الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق. ولذلك كثر الخلاف فيما بينهم. ومجموع ما غلطوا فيه عشرين أصلاً، يجب تبديعهم في سبعة عشر، وتكفيرهم في ثلاثة: (قولهم أن الأجساد لا تحشر، وقولهم أن الله تعالى يعلم الكلبيات دون الجزئيات وقولهم يقدم العالم وأزليته).
5. أما السياسيات فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحكيم المصلحية المتعلقة بالأمر الدنيوية.
6. وأما الخُلقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها.

وقد غير الغزالي في المعادلة، حيث [كانت الفلسفة تُهاجم الإسلام. ولم يجرى أحد من المتكلمين أن يُهاجم الفلسفة ويغزوها في عُقر دارها، لعدم تعمقهم فيها وتضلعهم من أصولها وفروعها. ولعدم تسلحهم بالأسلحة التي يواجهون بها الفلسفة، ويوسعونها جرحاً ونقداً. فكان موقفهم الدفاع عن قضية، وموقف الدفاع دائماً ضعيف، غايته أن يُسامح المُتَّهَم. أما الغزالي فقد هاجم الفلسفة، وتناولها بالفحص والنقد، وهجم عليها هجوماً عنيفاً مبنياً على الدراسة والبحث العلمي، وحُجة مثل حُجة الفلاسفة، وعقل مثل عقل الفلاسفة الكبار ومُثدوني

¹ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 31.

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 19.15.

الفلسفة. وأجأ الفلسفة إلى أن تقف موقف المُتَّهَم، وأجأ مُثْلِيهَا إلى أن يقفوا موقف المدافعين. فكان تطورا عظيما في موقف الدين والفلسفة، وكان انتصارا عظيما للعقيدة الإسلامية. عادت به الثقة إلى نفوس أتباعها المؤمنين بها. وزالت عنهم مهابة الفلسفة وسيطرتها العلمية¹.

ومما قيل عن عمل الغزالي في التهافت ورؤية وما حدث له مع الفلاسفة، يقول المستشرق بلاسيوس في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية: "إن الغزالي حينما سَمَّى كتابه تهافت الفلاسفة، كان يريد أن يُمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها. كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعا يُشبه نور الحقيقة انخدع به، فرمى نفسه عليه وتهافت فيه، ولكنه يُخطئ مخدوعا بأقيسة منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك البعوض. فكأن الغزالي يُريد أن يقول إن الفلاسفة خُدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال رؤيا، فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي"².

وقد كانت التجربة العقلية عند الغزالي هي الوجه الآخر لأزمته الروحية، [لهذا كان التفاعل الحي، فيما بينهما تفاعلا جدليا من العقل إلى الأزمة، ومن الأزمة إلى العقل أو الأنا المنطقية، وهنا يمكننا القول أن فلسفة الغزالي بصفة عامة، ودلالاتها في كتابه المنقذ بصفة خاصة، صورة صادقة عن حياته الشخصية، فليس هناك فصل بين فكره وحياته، بل إن فكره في مراحل تطوره هو ترجمة صادقة لمعاناته، في محيط حياته على المستويين الموضوعي والذاتي، البراني والجواني. فالغزالي يدور مع الفلسفة أينما كانت دورتها كما يقول في المنقذ، وهي طوع أمره، تاركا نفسه في حبالها، وبدخوله مع الفلاسفة في حوار عنيف، وعراك شرس، بُغية تحقيق الخلاص من قيود الفلسفة السابقة عليه، فإنه رغم جسارة محاولاته في التهافت، وجد نفسه وهو يحاول بيان تهافت الفلاسفة في أحكامهم، مضطرا إلى التفلسف. وهكذا انطلق الغزالي منهجيا من مقولة أنه لا يمكن إنكار الفلسفة إلا بموقف فلسفي، فالخروج على الفلسفة تفلسف، ولهذا لم يكن نقد الغزالي إلا نقدا موضوعيا، يرتبط أولا وأخيرا بالمنهج الفلسفي، لأن هذا النقد كان إبداعا فلسفيا، تمخضت عنه أفكار هي من الخطورة بمكان، بالنسبة لتاريخ الفلسفة بصفة عامة. وليس من العجيب أن نجد أحد تلاميذه

¹. الشامي، الأمام الغزالي، مرجع سابق، ص 79.

². عبد الحليم محمود، الغزالي وعلم الغيب، من أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 158.

وأصدقائه وهو أبو بكر ابن العربي يصرح قائلاً عن الغزالي أنه: "دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر"¹. بل إن الغزالي بسط الفلسفة وعرضها بما لم يفعله الفلاسفة أنفسهم.

ويعتبر عادل محمود بدر أن ما يحتوي عليه المنقذ وما يربطه بغيره من مؤلفات الغزالي، يقع في النطاق الميتافيزيقي، وأن تجربة الغزالي هي التجربة التي وضعت الضوابط، لكي تصير الميتافيزيقا علما بعد نقدها، باعتبارها نسيانا للوجود في معناه الحقيقي. لأنها كانت تقوم على الأنا المنطقية أو العقل المجرد، الذي حولها إلى بناء متصدع من جراء تناقضاته التي لخصتها فكرة تكافؤ الأدلة. ويعتبر عادل محمود بدر أن المجاوزة التي تنم عنها تجربة الغزالي مجاوزة وتعديا للأفق الميتافيزيقي التقليدي، عن طريق الحوار الذي سعى من خلاله الغزالي الفيلسوف إلى تملك الميتافيزيقا من خلال عُصورها، من أجل تقويض الأسس التي قامت عليها بوصفها فكرا نسي الوجود، وهي الخاصية التي ميزت التجربة الحضارية، التي أرادت أن تُقيم حقيقة كل شيء على العقل، باعتباره اللوجوس أو القانون العام، الذي تستمد منه كل الأشياء مرجعيتها، كفلسفة ابن سينا العقلية. وعندئذ تحولت الملكات الإنسانية الأخرى، من مخيلة وحواس شعورية ووجدان مصادر للوهم.²

والفلسفة التي وجدها الغزالي، وشك في صحتها فنظر فيها ثم انتقدها، هي الفلسفة التي أوقعت العقل في التناقض، كما عبرت عن ذلك الميتافيزيقا بجلاء، لأنها وقعت أسيرة العقل النظري المجرد، وهو ما أكده الغزالي في رؤيته للميتافيزيقا عند ابن سينا، وأكد على ضرورة تجاوزها، لأنها عبرت عن نسيان الوجود الحقيقي أو وجود الله تعالى، وأطرت علاقتنا بهذا الوجود في الإطار المعرفي الإستمولوجي، متناسية ومتجاهلة حقيقة الوجود، من حيث علاقته بالوجود، ومن حيث كونها علاقة حية تُعبر عن الحضور على المستوى الوجودي الحيوي، ولذلك أخفقت الميتافيزيقا النظرية في التعبير عن الوجود، لأنها بنت صورة هذا الوجود معرفيا انطلاقا من الفكر، وهو أمر أوقعها نظريا في التناقض، لأن الفكر ذاته هو أحد متولدات الوجود، فالمتقدم فاسد، لأن الوجود كان موجود قبل أن يُفكر، فكيف يكون التالي، وهو الفكر أساسا للمقدم (الوجود) فهذا خُلف واضح. فالغزالي تجاوز الميتافيزيقا بمعناها التقليدي، وارتد بها إلى معناها الحقيقي بوصفها نداء للوجود، وذلك يقوم على مراجعة تاريخ هذه الميتافيزيقا لنقدها، من حيث كونها نسيانا للوجود،

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 4039.

² المرجع السابق، ص 4746.

وهو الأمر الذي خرج منه الغزالي باكتشاف الأنا المتعالية أو الروح العقلي، باعتبارها الوحدة العليا للعقل والشرط الحقيقي لوجوده.¹

ففي فلسفة ابن سينا حسب عادل محمود بدر، حقيقة الموجود هو ترائيه أمام الذات، متميزا واضحا إلى أقصى حد. وهو ما جعل الوجود في مرآة الميتافيزيقا لا ينتمي إلا لعالم الفكر، كدائرة ذاتية مُغلقة، وكأن حقيقة الوجود مجرد شيء يقبل الحصر في دائرة الحضور المُغلقة أمام الذات أو الأنا، وهكذا تحددت حقيقة الوجود من داخل الذات أو الأنا المنطقية باعتبارها الأساس لكل شيء، بل ومعيار كل حقيقة، وهنا أيضا ينفلت الإنسان مع ابن سينا من مرآة المنظور الإيماني الديني، بوصفه كائنا مخلوقاً، يُشارك بقية البشر في استخلاف الله تعالى له، في ضوء الوحي الذي نزل على نبيه صلى الله عليه وسلم، ليُصبح باعتباره ذاتا أو أنا هو الأساس المُختلف المعايير والمقاييس والقيم، التي من خلالها تتحدد قيمة الموجود وحقيقته.²

وهكذا فإن تحرر الغزالي من تقليده لمذهب ابن سينا وأوهامه، جعله يقفز فوق الميتافيزيقا، فيقلب دائرة الوجود من التمحور حول الأنا المنطقية، إلى التمحور حول الأنا المتعالية كشيء في ذاته، وهو الذي جعله يُفرق في الوجود بين عالمين³:

1. عالم الأمر أو عالم الحقائق، وهو الذي سماه في (المضنون به على غير أهله) عالم الأشياء في ذاتها، وهو الذي طبقه بالنسبة إلى الله والنفس والعالم، في أول مسائل كتاب التهافت على اعتبار هذه الجواهر أشياء في ذاتها، مُجردة عن الزمان والمكان المرتبطين بعالم الظواهر. فلا علاقة بين الله تعالى كعلة والعالم الصغير والإنسان أو العالم الكبير كمعلول، إلا من خلال السببية المجردة عن علائق الزمان والمكان. وفي مشكاة الأنوار صورة أخرى، حيث يُعمم الغزالي نظريته على كل الجواهر التي ترتد إلى فعل الذات الإلهية.
2. عالم الشهادة أو عالم الخلق أو التقدير أو عالم الظاهر أو العالم السفلي، ويُطلق عليه الغزالي مترادفات كثيرة في مؤلفاته العديدة. والذي يعنيه الغزالي بمصطلح الخلق هنا وكما هو ظاهر في كتابه المضنون، هو التقدير في الزمان والمكان، أي عالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان، وهو النظام الظاهر بفعل تلك الذوات كوجود مثالي.

¹. المرجع السابق، ص 52.51.

². المرجع السابق، ص 79.

³. المرجع نفسه، ص 99.98.

ويرى محمد الهاشمي أن الغزالي انتقد المدرسة الطبيعية القائلة بالعلية (من العلة وحتمية الأسباب والمسببات)، معتمداً في ذلك على براهين المتكلمين المسلمين قبله. وكانت له في ذلك هدفين: أما الأول فصرف الناس عن علوم الطبيعة وما تحمله من محاذير. ذلك أن الضرورة الطبيعية تؤدي إلى تحديد القدرة الإلهية. والقول باستحالة وقوع المعجزات، ومن ثم إنكار بديهيات الدين. أما هدفه الثاني، فهو حمل الناس على الأخذ بالمعتقدات الدينية بواسطة التذوق الباطني، بعد عجز العلم عن إثباتها بالطريق العقلي. ويرى محمد الهاشمي أن الهدف الأول لم يتحقق، فقد زاد الاهتمام بالعلوم الطبيعية في عصر الغزالي وبعده. ولم يتحقق الهدف الثاني إلا في دائرة ضيقة تمثلت في حلقات الصوفية. وفي الوقت الذي كان فيه مبدأ العلية محاولة جريئة لاكتشاف نظام الكون، ومعرفة القوى الكامنة في الطبيعة، وهو أساس نشأة الفلسفات والعلوم التي مهدت لحضارة الإنسان. فإن القول بوجود نظام العلية يحكم الكون بأسره (المادي والروحي)، أنتج فلسفة الجبرية التي أسرت مجتمعات كثيرة¹. وبهذا يكون الغزالي ومن سبقه من علماء الإسلام قد انتبهوا إلى الآثار السلبية لفكرة الحتمية الطبيعية إذا تم إلغاء الغرضية، وأن الله غرض وغاية من هذا الخلق. وانتبه إلى ما يؤدي إليه مبدأ الحتمية من نزعة مادية وإلحاد، وغيرها من المغالطات والآثار السلبية التي أشرنا إليها في الفصل الأول.

فالغزالي يؤكد أن الله خالق الكون ومبدعه، وأن العالم يدرك بالدليل الحسي من حيث إنه حادث. ويتساءل في نصوصه الميتافيزيقية (في التهافت) عن طبيعة الحركة والحدوث... الخ، وإذ يعرض الغزالي برهنة الفلاسفة المتقدمين عليه، فإنه يحاول أن يدُلنا على مكانة الله وسيطرته على هذا العالم، ويقول في هذه البرهنة الخصبية في تهافت الفلاسفة وذكرها ابن رشد في تهافت التهافت إن الله هو العلة الأولى، وأنه قبل وجود العالم كان المرید موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجود، ولم يتجدد مُريد ولم تتجدد إرادة، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل. إن هذه البرهنة وكما يعترف ابن رشد نفسه، واضحة وبينة وإن الغموض لا يكتنفها بحال من الأحوال.²

¹ محمد الهاشمي، العلية والاتفاق في رأي الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص294293.

² عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص369368.

ويرى عادل محمود بدر أنه لما اكتشف العقل النظري قصوره، سلم القيادة لوحدة العقل الجديدة التي اكتشفها الغزالي، في معاناته المعرفية باعتبارها نوراً. وسوف يُعبر عنها في كتاباته المختلفة بالغريزة والروح العقلي، الذي يختلف تماماً عن الأنا المنطقية السنيوية. فهذا النور ليس هو الأنا أفكر السنيوية أو الديكارتية، بل هو الأنا المتعالي، الذي هو أصل وحدة العقل في كل صورته، المنطقية والتجريبية والعقلية والعملية الأخلاقية. وبهذا المعنى لا يُعد الأنا المتعالي بوصفه نوراً، نقیضاً للعقل النظري أو الأنا المنطقية، بل هو وحدة أعلى (الطور الأعلى للعقل). أي أن الأنا المنطقية لا تجد كما لها إلا في الأنا المتعالية، فهناك نوع من التكاملية فيما بينهما. وهذه التكاملية تتجلى في أن معطيات الأنا المتعالية، هي التي تُعطي للعقل النظري ثقته في ضرورياته العقلية، في دائرة يقينه المحصورة في عالم الظواهر الزمكانية. لأن هذه الضروريات التي تنشأ عنها العلوم الضرورية لا فاعلية لها بالنسبة لعالم الحقائق، فالعقل النظري أو الأنا المنطقية، إذا ما تحطت حدود عالم الظواهر الزمكانية أو عالم الفينومينا، وقعت في التناقض بالضرورة، ذلك الذي عبرت عنه نقائض العقل النظري، وتكافؤ الأدلة في إثبات القضايا وعكسها بنفس درجة اليقين، مما يؤدي إلى اضطراب الأحكام العقلية، لاقتحام العقل مجالاً لا علاقة له به، وهو مجال عالم الأمر أو الحقائق (الغيب).¹

ونقد الغزالي للفلسفة السنيوية [يقتصر على البراهين بوصفها معرفة تحدد الوجود الإلهي، وذلك لافتقارها لشرط الزمان والمكان، لأن معرفة الله تعالى غير خاضعة للزمان والمكان، ولأنه شيء في ذاته، يُعرف بصفاته ولا يُعرف بذاته. وذلك هو ما جعل الغزالي يفصل فصلاً تاماً بين عالم الحقائق، الغائب عن حدود الخيال ليكون موضوعاً للإيمان، وعالم الظواهر المقيد بامتثالي الزمان والمكان، كموضوع معرفة محددة. مستنداً في تعزيز نظريته إلى النهي المأثور (تفكروا في خلق الله ولا تنفكروا في ذاته)². حيث تعني كلمة الخلق عند الغزالي المعنى الأساسي في اللغة، الذي يدل على التقدير والامتداد الزمكاني. فالغزالي يبرهن على وجود الله من خلال قياس التمثيل والفعل الإلهي، معتبراً أنها أدلة لا توصل إلى معرفة حقيقية بالله تعالى كشيء عيني مُحدد، لاختلاف الفعل عن الفاعل، ولأنه لا يعرف حقيقة الله تعالى عند الغزالي إلا الله ذاته. وكل ما نعرفه من هذه

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 103.104.

² روى البيهقي في كتاب الأسماء والصفات باب ما ذكر في الذات عن ابن عباس قال: (تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله). رقم الحديث 608.

الحقيقة هو أن الله تعالى شرط لتحقيق الوجود، بالضبط كما نعرف أن الأنا المتعالية أو العقل الخالص هو شرط لمعرفةنا، دون أن نستطيع تحديده بجدي الزمان والمكان. وهنا تسقط الميتافيزيقا السينوية بوصفها علماً يقوم على الذاتية النظرية، التي تنطلق من مبدأي الهوية وعدم التناقض. وإذا كانت الحتمية الضرورية عند ابن سينا ناشئة عن الدليل الوجودي، فإن نقد الغزالي لهذا الدليل هو الذي أسس نظريته عن الاحتمال. وكما يترد نقد الغزالي للدليل الوجودي إلى أن الله كشيء في ذاته لا يمكن تحديده، فإن نقده للدليلين الكوني والغائي على وجود الله تعالى، يترد إلى نفس المفهوم. وليس هذا فقط، فإن رؤية الغزالي لمعرفة الصفات الإلهية، تنطلق من نفس المفهوم. فابن سينا وهو يدافع عن نظرية المعتزلة بأن الصفات هي عين الذات، التي اعتبرها الأصل الذي يُعبر عن مبدأ الهوية، والذي منه اشتق الدليل الوجودي، المرتبط جوهرياً بنظريته عن الحتمية الضرورية لقوانين الطبيعة، التي تترد أصلاً إلى الأنا المنطقية. فالتوحيد المطلق عند ابن سينا لا يتم إلا من خلال الأنا المنطقية، التي ترتبط حتمياً بمبدأ الهوية، أي ضرورة كون الصفات عين الذات، لأن القول بتعدد الصفات يؤدي للكثرة في الذات الإلهية الأحدية. والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد¹.

أما الغزالي فقد بنى نظرياته في التهافت [على مفهوم الشيء في ذاته، وبرهن على أساسه في مشكاة الأنوار على أن العالم العلوي والسفلي مشحونان بالأنوار، بوصفها أشياء في ذاتها. وهو في كتابه المنقذ يكتشف بالتجربة الروحية وجود الأنا المتعالية كشيء يُضيء ولا يُضاء، أي كنور يقذفه الله تعالى في الصدر. ولا يُعرَف إلا من خلال ظواهره، وهي المسلمات العقلية الأولية اللامبرهنة، أي كشيء في ذاته. فما أدركه الغزالي برهانا في التهافت والمضنون الصغير وغيرهما، أدركه شعوراً ووعياً داخلياً في المنقذ. فيتسق الثاني مع الأول باختلاف صور التعبير هنا وهناك. فهل من الممكن أن نقول عن الغزالي أنه كان عدواً للفلسفة؟ أم أن هذا القول لا يفتقر فقط إلى الدقة والوعي، بل ويرتبط باللاوعي التاريخي بماهيمة الفلسفة أولاً. وثانياً اللاوعي بكتابات الغزالي في عمقها وجوهرها الحقيقيين؟. وهكذا فإن اكتشاف الغزالي للأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، يُمثل وحدة البناء الميتافيزيقي الجديد، باعتباره بناء يقوم على النورانية، أي النور الذي يُضيء ولا

¹. عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 113.112.

يُضاهى. يُضئ صفحة النفس فتشرق بانكشاف الحقيقة في أعماقها، وعندئذ يعود للعقل يقينه الحقيقي في ادراكاته وحقائقه¹. فالغزالي نقض الفلسفة التقليدية القديمة وأسس لفلسفة جديدة.

وهو ما يذهب إليه محمد ثابت الفندي، ففي الوقت الذي كان فيه دور متفلسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، يقتصر على الاهتمام بموضوعات الفلسفة التقليدية اليونانية، من خلال شرحها وإعادة صياغتها. جاءت فلسفة الغزالي خروجاً عن ذلك التقليد، فكانت فلسفة إسلامية وإن لم يشأ الغزالي أن يصفها بذلك. وجاء تفكيره محاولة منقطعة النظر، لتقدم إسلام غير إسلام الفقهاء وأصحاب التشريع وتفكير المتكلمة. وقد كان الباعث لكتابات الغزيرة هو محاربة المتكلمة والفلاسفة والباطنية، بسط فيها وجهات نظره التي ارتضاها ودافع عنها. فقد كان الباعث لكل ذلك، هو مشكلة فلسفية من الدرجة الأولى في النوع والأهمية، ألا وهي مشكلة اليقين الذي لا يتزعزع، والذي يُميز المعرفة الحقة. لقد تطلع الغزالي دوماً إلى اليقين، الذي لا يقبل الشك فيما وراء كل الحقائق التي قدمتها إليه علوم عصره. وهذا ما صاغه الغزالي في المنقذ. أما الوجه الثاني الذي يجعل من الغزالي فيلسوفاً، حسب محمد ثابت الفندي، هو اختيار الغزالي للحقيقة الصوفية الكشفية كحقيقة يتميز بها اليقين. والوجه الثالث هو أن ما تناوله من الموضوعات والآراء التي أبداه، تندرج ضمن ما يُسمى بفلسفة الدين.²

ورغم النقد اللاذع الذي وجهه أحمد علي زهرة للغزالي في كتابه الغزالي بين الصحو والعرفان، ومن ذلك أنه لا يختلف عن الفلاسفة الذين انتقدتهم إلا في الشكل لا في المضمون. وهو يعتبره كغيره من فلاسفة الإسلام صاحب فلسفة توفيقية (أي التوفيق بين العقل والنقل)، فمع ذلك يجد أن أكثر كتب الغزالي وفكره طغى عليها الروح والروحانية. لأن ذلك كما يقول ينسجم مع تصوفه، الذي وجدته حلاً لمشكلة الحقيقة، التي لم يستطع أن يناها أو يصل إليها عن طريق المعرفة العقلية، التي جهد نفسه في العمل من أجلها، إن كان باستخدامها لها في معارضة الفلسفة والفلاسفة، أو في طلبها عن طريق الفلسفة ذاتها، بما مارسه من دراسة لها ومن كتابة في علومها³.

¹. المرجع السابق، ص 115.

². محمد ثابت الفندي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 87.85.

³. أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 245.

فالغزالي يعتمد على العقل مع تصوفه وتجربته الروحية. فهذه التجربة جمعت التصوف الملتزم بالدين مع الفلسفة المؤيدة بالعقل.

ويعتبر بن عاشور¹ أن الغزالي مؤسس للفلسفة الإسلامية، وأنه يستحق لقب حجة الإسلام: "الفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقي الأخص إنما تُعتبر مبتدئة بالغزالي، فإذا كان الغزالي يُقال إنه فيلسوف الإسلام أو يلقب بحجة الإسلام، فليس ذلك من باب التلقين التنويهي التشريفي، وإنما هو عنوان علمي حقيقي. ونجدها حقيقة واضحة ناصعة، إذا نحن وقفنا على حقيقة الفلسفة الإسلامية وماهيتها وكيانها وموقع أبي حامد الغزالي منها"². ويؤكد أبو العلاء عفيفي أن الغزالي وإن كان قد عارض الفلاسفة في بعض أقوالهم في الإلهيات، وصب عليهم جام غضبه، فهو منغمسة في نواحي الفلسفة الأخرى، المتصلة بالدراسات السيكولوجية والابستمولوجية والجمالية. وكتبه مليئة بالمصطلحات الفلسفية التي نقلها العرب، عن أفلاطون وأفلوطين ورجال الأفلاطونية الحديثة المتأخرين. استعملها الغزالي إما في معانيها الأصلية، أو يُفسر في ضوءها اصطلاحات وعبارات وردت في القرآن الكريم والحديث. فساهم بذلك في نشر معجم فلسفي³.

والناظر في كتاب الإشارات لابن سينا، يجد كثير من ألفاظه وعباراته ممزوجة في كتب الغزالي. ولاسيما إشارات عن العارفين ومقاماتهم والزاهدين ودرجاتهم. وقد يكون الغزالي يقصد ذلك في رده على اعتراض من اعترض عليه في قوله: "ولقد اعترض على بعض الكلمات المبتوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين، طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلمات الأوائل، مع أن بعضها من مؤلدات الخاطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان ذلك الكلام

1. محمد الطاهر بن عاشور التونسي، من علماء التفسير المعاصرين، له التحرير والتنوير.

2. محي الدين بن عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، مرجع سابق، ص60(ه).

3. أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المتوية التاسعة

لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص749.

معقولا في نفسه مؤيدا بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يُهجر ويترك؟¹. فالغزالي هنا لا يرى مشكلة في أخذ ما أصاب فيه الفلاسفة من الحقائق أو البراهين.

والغزالي يرى بأن ما قاله الفلاسفة في موضوع الأخلاق، أخذوه من كلام الصوفية. فالعقل الذي يعتمدون عليه لوحده، لا يمكن أن يكشف فضائل الروح، أو الحُسن والقُبْح في السلوك². فقد قال في المنقذ أن جميع كلام الفلاسفة في الأخلاق: "يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية. وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا. وقد انكشف لهم في مجاهداتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها ما صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم، توسلا بالتجميل بها إلى ترويح باطلهم"³.

وانطلاقا من تأكيد الغزالي على حُسن الظن بالناس في رؤيته الأخلاقية، ينتقد زكي مبارك تكفير الغزالي للفلاسفة. وهو يرى بأنه كان على الغزالي أن يُحسن الظن بهم لأن قصدهم حسن، ولو كان رأيهم يُخالف الدين مخالفة صريحة. ويرى زكي مبارك أن التكفير لا يكون إلا للمخطئ المعاند. فكان على الغزالي أن يُقيم الأدلة على عنادهم قبل تكفيرهم⁴.

المطلب الثالث: الغزالي ومذهب التعليم (الفرقة الباطنية).

وبعد فراغ الغزالي من دراسة الفلسفة وأدلتها، وجد أن علمها غير وافٍ بما هو مطلوب (أي اليقين). وأن العقل الذي يعرفه الفلاسفة (أي الأنا المنطقية) ليس كاشفاً للغطاء، وليس محيطاً بكل المعضلات. وكان قد سمع بمذهب التعليم، وأنهم يقولون أن اليقين يؤخذ من الإمام المعصوم فقط، والذي يوجد في كل زمان. وقد لقبوا بالتعليمية، ويذكر الغزالي بأنهم عُرفوا بعشرة أسماء: الباطنية والقرامطة والقرمطية والحرامية والخرمينية والإسماعيلية والسبعية والبابكية والمحمرة والتعليمية.

¹ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 40.

² علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، تعريب خيرى حماد، مكتبة الأجلوا المصرية، ص 51.

³ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 38.

⁴ زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص 129.

ويفضل الغزالي تسميتهم بالتعليمية (في كتابه فضائح الباطنية) نظراً إلى أن: "مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مُدرك للعلوم إلا التعليم"¹. ويُفضل الغزالي هذه التسمية لباطنية عصره، لأنها تشير إلى أساس نظريتهم وهو التعليم.

فأراد الغزالي الاطلاع على ما في كنانتهم. ثم جاءه أمر من الخليفة العباسي المستظهري بالرد عليهم، وكشّف حقيقة مذهبهم فألّف في ذلك كتابه المعروف "المستظهري". والذي لأمه بعضهم عليه، لأنه قرّر فيه حُججهم ورتبها ثم رد عليها، وفي ذلك نشر لمعتقدتهم من حيث لا ندري. فلربما قرأ البعض ترتيب حججهم فافتتحت بها، دون أن يقرأ الردود عليها. ويميل أحمد علي زهرة في كتابه الغزالي بين الصحو والعرفان إلى الرأي الذي يذهب إليه البعض ممن درس فكر الغزالي، حيث يحتملون بأنه قد يكون باطني نشر تعاليمهم معتمداً على حيلة الرد عليهم، ومستند إلى التقية المعروفة عند الشيعة. أو بصيغة المشاكس الذي يطرح الإشكالات، ليتم الرد عليه من طرف المذهب الباطني فيزداد اشتهاراً. ويقولون أنه نشر بعض أفكارهم في مؤلفاته الصوفية. ويعتبرون عدم استهدافه من طرف الباطنية دليلاً على ذلك، كونهم هددوا غيره ممن انتقدتهم، وقتلوا صديقه نظام الملك، بينما كان الغزالي يسيح حراً في مناطق تحركهم². إلا أن الغزالي أجاب على تفصيله لحججهم وتعاليمهم، وذكر بأن شبهة الباطنية كانت قد انتشرت بين الناس، قبل أن يذكرها في كتابه، وتعاضم أمرهم فكان لا بد من الرد عليهم، وذلك لا يكون إلا بفهم مذهبهم أولاً، حتى نفوقهم في ذلك، ومن ثم نبين تهاافت أقوالهم³.

وبيّن الغزالي بعد ذلك في المنقذ كيفية مناقشتهم، في قضية الحاجة إلى التعليم والمعلم. وقد ألف للرد عليهم إضافة إلى المستظهري (ويسمى فضائح الباطنية) حجة الحق (اثنا عشر فصلاً، فيه جواب لكلام عُرض عليه بهمدان)، والدرج المرقوم بالجداول (وهو ركيك كلامهم الذي عرض عليه بطوس)، والقسطاس المستقيم (بيّن فيه ميزان العلوم، وأظهر فيه الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به، وأن هؤلاء الدعاة ليس معهم شيء من الشفاء المُنجي من ظلمات الآراء)⁴. وفي

¹ الغزالي، فضائح الباطنية، مراجعة محمد علي قطب، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، ص 2521.

² أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 25، 84.

³ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 44.

⁴ أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 82.

هذه الكتب عرض الغزالي تعاليمهم وبراهينهم وأهدافهم، وبين شُبُههم بدقيقة ومنهجية، حتى أنه لم يكن باستطاعة أحد من الباطنية التعليمية فعل ذلك.

وقد كانت الباطنية منتشرة في طوس وجرجان، ومعظم مدن الري المعروفة كانت تشهد نشاط واسعاً للإسماعيلية والفاطمية والنزارية، التي انقسمت بعد خلافة المستعلي الفاطمي. ومن أشهر أنصار النزارية الحسن بن الصباح، الذي أسس دولة القلاع النزارية في قلعة الموت المشهورة، ومجموعة من القلاع الأخرى، ولم تكن تخضع لا للحكم العباسي ولا الفاطمي. وعُرفت بنظام حكم فدائي، يقوم على اغتيال الحُصوم وخاصة السلاجقة، فقد اغتالوا الوزير نظام الملك وابنه، لأنهم كانوا يُنصبونهم العداء، وكان الفكر الإسماعيلي الباطني يُعرف بالديانة الجديدة¹.

والباطنية مُعظم دعايتها أفراداً وأما فقدت سيادتها خلال الفتوحات الإسلامية، ولا مطمع في استردادها بالحرب والمقاومة المادية. ومنهم رجالا يدينون بالشهوات ويؤمنون بالإباحية وعبادة النفس، والإسلام يمنع ذلك أو يجد منه، أو رجالاً يطمحون إلى السلطة. وقد اجتمع هؤلاء جميعاً تحت راية الباطنية، إذ هي التي تُمنّهم بالوصول إلى غاياتهم. وقد شعر هؤلاء أن الإسلام، وهو لا يزال قويا، لا يُهزم في ميدان الحرب. وأن المسلمين وهم أصحاب عاطفة دينية قوية، لا يمكن دعوتهم إلى الإلحاد السافر والكُفر البواح. فإن هذا يُشعل عاطفتهم ويُضيع الفرصة، ولذلك اختاروا أسلوباً يوصلهم إلى غايتهم ضمن أنفاق. فقد لاحظوا أن عقائد الإسلام وأحكامه إنما عُرضت في ألفاظ تدل عليها، وقد تعينت معاني هذه الكلمات ومفاهيمها. وعُرفت الأمة الإسلامية ذلك ودانت به، وأدركوا بذكائهم أن هذه الصلة القائمة بين الكلمات والمصطلحات، أساس تقوم عليه الحياة الإسلامية، وهذه الصلة تدين الوحدة الفكرية التي يمتاز بها المسلمون، فإذا انقطعت هذه الصلة بين الكلمات والمعاني، أصبحت الكلمات لا تدل على معنى خاص، وتسرب الشك والاختلاف إليها. وبهذا تُصبح الأمة فريسة لكل دعوة وفلسفة. فقالوا (كما بيّن ذلك ابن الجوزي في كتابه تلبس إبليس إبليس): "إن لظواهر القرآن والحديث بواطن، تجري من الظواهر مجرى اللب من القشور. وإنما بصورتها تُوهم الجهال صورة جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، وإن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار وقع بظواهرها، كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع، ومن ارتقى إلى علم الباطن سقط عنه التكليف،

¹ المرجع السابق، ص 83.

واستراح من أعبائه". وقالوا: أنهم المرادون بقوله قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾

أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾. وقد كانت الباطنية مؤسسة على الفلسفة

اللاهوتية اليونانية وعلى الطبيعيات. وقد استخدموا مصطلحات الفلسفة وأفكارها وعقائدها، في أدبهم وشرح عقيدتهم بسخاء¹.

وقد ساعد الباطنية انتشار الفلسفة، والاضطراب الفكري الذي كان يسود المجتمع الإسلامي، بصراع الفلسفة وعلم الكلام، الذي أدى إلى التقعر وقد ألفتها الأذهان وأولع به الشبان، ووجد في المتعلمين وأنصاف المتعلمين ولع بالعلوم الغامضة. فراجت سوق الباطنية وهبت ريجهم، واجتمع حولهم أناس بدوافع مختلفة وأغراض شتى. منهم من دفعه إليهم أخذ الثأر من الذين كانوا سببا في ذهاب دولتهم ومثلهم، ومنهم من دفعه بغض الدولة العباسية القائمة، وما يعانونه من ظلم وكثير منهم اندفع وراء إشباع الرغبات، ومنهم من دفعه الغضب لأهل البيت والتشيع لهم، فقد كانت الباطنية تنشر دعوتها باسم آل البيت وتدعوا إليهم. ومهما اختلفت الدوافع فقد كسبت الباطنية شيئا وأنصارا. وأصبحت مؤسسة سرية يُرهب جانبها. حتى أصبحت في زمن قريب قوة، تحسب لها الحكومات الإسلامية الكبيرة ألف حساب. فهي تمارس الإرهاب، فقد اغتيلت نفوس كان غناؤها للإسلام عظيماً، كنظام الملك الطوسي، وفخر الملك. حتى أتى على المسلمين حين من الدهر لا يعرف العالم منهم أو الوزير أو القائد إذا نام في الليل هل يصبح سالماً، أم يكون فريسة أحد الإرهابيين.²

كان دعاة الباطنية لمكرهم ينتقلون بطلبهم من حال إلى حال، فيفهمونه أولاً أن الآفة التي نزلت بالأمة فشنت شملها وفرقت جمعها، ليس لها من سبب إلا ذهاب الناس عن أئمتهم، الذين يعرفون بواطن الشريعة. لأن دين محمد كما يزعمون، ليس هو ما يعرفه العامة، بل هو علم خفي غامض ستره الله في حُجبه، وعظمه عن ابتدال أسراره. فلا يُطيق حمله ولا يقوم بأعبائه إلا ملك مُقرب أو نبي مرسل، أو عبد مؤمن امتحن قلبه بالتقوى. ثم يُتوَعَّل مع الطالب في مجاهل من ظلمات الآراء والأهواء، بعضها خاص بتقديس أئمتهم ورفعهم إلى الاختصاص بفهم أسرار التشريع، وبعضها خاص بتنظيم الدعوة ونشرها بين الناس. وأشهر دعاة الباطنية بالشرق هو

¹. الشامي، الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 57-59.

². المرجع نفسه، ص 60-61.

الحسن بن الصباح، الذي رحل إلى مصر فلقي فيها الخليفة المستنصر الفاطمي. وتلقى بها الدعوة الباطنية، ثم عاد إلى مرو لُنصرة هذا المذهب بقلمه وسيفه. فكان أول ما فعله أن استولى على قلعة الموت وتحصن بها، ثم تَبَّت قدمه في الأفطار الفارسية، بحيث كان يحسب له ولأتباعه ألف حساب. ونشبت بينه وبين السلاجقة عدة حروب¹.

ويرى الغزالي أن الباطنية ذهبوا في تقليدهم حدا ارتضوا فيه الإيمان الأعمى، بما يقرره لهم دعاة الإمام المعصوم. ودرجوا في إيمانهم هذا على ما درج عليه آبائهم. ومع هذا التقليد، فإنهم يبررون مسلكهم تبريرا عقليا، فيقولون ما دام الناس قد اختلفوا في مذاهبهم، وما دام الحق لا يمكن أن يكون في جانب إحدى الطوائف العديدة التي انقسموا إليها، فمن الأولى أن يعول المرء في إيمانه على ما يذكره الإمام المعصوم، الذي ينحدر من نسل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو الإمام الحقيقي بعد محمد صلى الله عليه وسلم. فالإقرار بعصمة الإمام تُعفي من البحث في مسائل العقيدة والشريعة. وفي القسطاس المستقيم يعتبر الغزالي أن من يعتقد عصمة الإمام، بل عصمة الرسول تقليدا للوالدين والرفقاء، لا يتميز عن اليهود والنصارى والمجوس. ثم إن العقل الذي يضمن الاعتماد عليه في تبرير تقليدهم، يوجب عليهم أن يفتنوا إلى أن الرجوع إلى إمامهم المعصوم في كل صغيرة وكبيرة يكاد يخرج عن طاقة الإنسان. ولو سافر المرء إلى الإمام المعصوم لطل عناؤه ولقل علمه².

وتناول الغزالي بالنقد فرقة الحشاشين الباطنية، التي أسسها الحسن بن الصباح وهو من أبناء طوس أيضا كالغزالي. هذه الفرقة التي تحصنت في الجبال في قلعة تسمى بقلعة الموت. يستعمل رجالها الخناجر المسمومة لتنفيذ عمليات اغتيال. وهم الذين اغتالوا نظام الملك وابنه. ولم يكن نقد الغزالي لهم مرجعه حقد شخصي لقتلهم أحب صديقين إليه، بل لأن عقلية الغزالي ترفض هذا اللون من ألوان القتل الفردي، فقد كان يرى أن إصلاح المجتمع لا يتم بالخناجر المسمومة والإرهاب. فكان من الأوائل الذين تصدوا بجرأة لهذا الإرهاب، رغم ما يُمكن أن يواجهه من خطر الاغتيال. وللغزالي كُتِبَ يهاجم فيها الباطنية، منها كتابه فضائح الباطنية. وكان يُعلن

¹ زكي مبارك، الأحلاق عند الغزالي، دار الجبل، بيروت، ط1، 1988، ص 25.

² محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص191.192.

فيها صراحة أن العباسيين أحق بالخلافة من الفاطميين وهم من أصحاب الدعوة الباطنية وفكرة الإمام المعصوم. فلم يكن الغزالي وهو المفكر العقلاني ليؤمن بنظرية الإمام المعصوم. وقد كان للغزالي دور مهم في تقويض الدعوة الباطنية من أساسها، وفض الناس وتفريقهم عنها¹.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض من كتبوا عن الغزالي من المتأخرين، يرون أن سبب أزمته وعزله هو خوفه من إرهاب الفرقة الباطنية، وتربصهم بكل من يُعادِيهم. إلا أن المدقق لوقائع التاريخ وتواريخ ردود الغزالي عليهم، يجد أنه لم يكن على خوف منهم. حيث أنه كتب عمله الأول فضائح الباطنية، بأمر من الخليفة العباسي المستظهري في الرد عليهم، بعد قتلهم لصديقه نظام الملك بثلاث سنوات، كما قتلوا غيره كذلك. واستمر الغزالي يكتب ضدهم حتى بعد أن استقر حاله في المنقذ. إضافة إلى أنه لما خرج لعزله من بغداد، ترك أسرته وأستخلف أخاه للتدريس في النظامية، فكيف لم يخف عليهم من الباطنية؟. كما أن الغزالي له مع الباطنية حادثة، عندما سُرقه مُعلقته وهو عائد من جرجان إلى طوس، وقد طلب من رئيسهم أن يعيد له مُعلقته، دون خوف منهم. فذلك المناخ السياسي والاجتماعي لم يكن سببا في أزمته، فأزمته انبثقت من كيانه الداخلي². وأزمته مشكلة بحث عن اليقين والحقيقة التي تطمأن إليها النفس.

ويتعجب الغزالي من طلب الباطنية من الحكماء، الذين يسترشدون بنور العقل ونور الشرع معاً، أن يُقلدوا الإمام المعصوم. فالحكماء ليسوا في حاجة لهذا التقليد، إذ أن لهم إماما يستقون منه حججهم، وهو الكتاب والسنة. وإذا جاز لهم أن يُقلدوا فليس لهم إلا أن يُقلدوا صاحب الرسالة نفسه، فيما عجزت عقولهم عن إدراكه. ومما يتعجب له الغزالي أن الباطنية يوجبون التقليد، ولكنهم يؤولون في الوقت نفسه تأويلا غريبا، ويريدون للناس أن يلتزموا وجهة نظرهم الخاصة في تفسير العقائد. ولو أدى ذلك إلى إنكار القيامة وبعث الأجسام والجنة والنار وإلى القول بقدوم العالم. ومن تأويلاهم الغربية قولهم إن الطواف بالبيت سبعا هو طواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة، وهذه الفكرة مأخوذة عن الصابئة بعد تحويرها. فالباطنية يرون ضرورة تقليد شخص واحد يُعدونه معصوما، وربما كان الإمام الذي يقلدونه أضعف منهم في المعرفة. وهم يُيطلون الرأي كلية، مع أنهم يصفون أنفسهم بذوي العقل السليم، وأن من عداهم حمير وجُهاال. وهم يركنون إلى

¹ مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 87.85.

² عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 30.28.

حُجج يظنونها يقينية مع أنها سُفسطائية، لكي يُبرهنوا على وجود الإمام المعصوم. فمن ذلك أنهم يزعمون أن الله صرف الخلق عن إدعاء العصمة، ولم ينسبها إلى نفسه سوى الإمام المعصوم الذي لم يتصل إلا بخاصة الخواص. ولكن ليس بعيداً أن يتواطأ هؤلاء على التدليس ليتوصلوا إلى استتباع العوام واستباحة أمواهم. كما يجد الغزالي أن في عصره من ادعى العصمة وسمى نفسه ناصر الحق وهناك من آمن به¹.

ويشير الغزالي إلى أن التأويلات المأخوذة عن طريق التقليد لجماعة لم تثبت عصمتهم ولا عصمت إمامهم، ليست إلا اعتقادات فاسدة وظلمات تحجب معرفة الله. ومن العجب أن الدعاة يُحذرون المتشككين من استخدام النظر العقلي بحجة احتمال الخطأ واختلاف آراء الباحثين، ويطلبون إليهم أن يقلدوا على غير بصيرة. يقول الغزالي: "تأمل لو صدر هذا عن مجنون، لضحك منه، وقيل له، لِمَا نصدقك ولا نصدق من يكذبك؟". وهؤلاء الذين يخدعهم الخادعون، فينقلبوا من مرتبة التقليد للرسول إلى مرتبة قبول الآراء التي يُروجها أصحاب الإمام ودعاته هم الذين يسلكون مسلك الخرق والخيال في نظر الغزالي الذي يقول: "فأية مرتبة أحسن ممن يتحمل بترك الحق المعتقد تقليداً، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً"². فالغزالي يعتبر فرقة الباطنية أحسن فرقة من فرق الضلال، فهو لا يجد فرقة ينقض مذهبها نفسه سوى هذه الفرقة. فنظرية التعليم من الإمام المعصوم تناقض نفسها بنفسها، فالباطنية يجب أن تُطبق الفكر المنطقي للبرهنة على صحة هذه النظرية، وفي الوقت نفسه وعن طريق تعاليمها فهي تحدد أية قيمة للمنطق³.

ورغم ذلك كله فإن الغزالي يجد كثيراً من الخرج، في إصدار حكم عام يُكفر به مقلدي الباطنية. بل يُفصل القول فيهم، ويُفرق بين مراتب تقليدهم. ويُفسر قبولهم لهذه الآراء بسبب الجهل والميل إلى الغريب النادر. أما مراتب مقلدي الباطنية فمن بين هؤلاء طائفة تعتقد أن الإمامة حق لأهل البيت، وأن الإمام معصوم من الخطأ والزلل، لكنهم لا يستبيحون دماء المسلمين ولا يحكمون بكفرهم. وهؤلاء لا تُستباح دماؤهم ولا يحكم بكفرهم. بل يُقال عنهم أنهم أهل ضلال وبدعة، ما داموا لا يعتقدون شيئاً من مذهبهم في الإلهيات. وليس في قولهم أن الإمام علي أحق

¹ محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 193.

² المرجع نفسه، ص 195.

³ الغزالي، فضائح الباطنية، مصدر سابق، ص 52، 53، 86. وفي المنقذ، مصدر سابق، ص 44، 47.

من أبي بكر وعمر بالخلافة ما يوجب الكفر، بسبب ما يتضمنه هذا القول من الخروج عن إجماع المسلمين في مسألة الإمامة، إذ ليس الخارج عن الإجماع في هذه المسألة بكافر. لكن إذا وُجد من بين هؤلاء المقلدين جماعة تُكفر أبا بكر وعمر، فإنها جديرة بالتكفير. لأنها تُكذب أخباراً وردت بإيمانهم، وهي أقوال الرسول (عليه الصلاة والسلام). أما إذا جهل هؤلاء أقوال الرسول (عليه الصلاة والسلام)، وكفروا بعض المسلمين عن ظن، فيقال عنهم إنهم أخطئوا لا كفروا. وهذا يتسق مع ما يشعُر به الغزالي في كثير من كتبه، من شدة الحرج في مسألة تكفير الناطقين بالشهادتين. ومع ذلك فإنه لا يتردد في تكفير مقلدي الإمام المعصوم، إذا هم كفروا عامة المسلمين. ولكن يبقى باب التوبة مفتوح أمام هؤلاء المقلدين¹.

المطلب الرابع: الغزالي والصوفية.

تعرف الغزالي على الصوفية منذ نعومة أظفاره، فوالده كان من الصوفية وقد أوصى به إلى أحد الصوفية قبل وفاته، وأصبح أخوه أحمد من علمائها. وفي مراحل الهيجان والاضطراب الروحي والأزمة النفسية، اعتبر الغزالي الصوفية هي طوق النجاة له. فقد أقام بالمسجد الأموي بدمشق واعتزل هناك لسنوات وذلك أفاده كثير في الخروج من أزمتة النفسية الحادة. فالصوفية لم تُقدم له تلك الواحة الروحية فقط، بل ساهمت بمثاليته في تكوين منهجه العقلي². وكتب الغزالي يقول عن الصوفية في المنقذ: "علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليُغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلا. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة. وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"³.

¹ محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 197.195.

² مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوايا، مرجع سابق، ص 95.93.

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 54.

وقد تلقى الغزالي أول ما تلقى آداب الصوفية وسلوكهم علما وعملا، في طفولته الغضة على يد رجل لم يُعرف عنه إلا أنه صوفي، كان صديقا لأبيه ثم وصي عليه وعلى أخيه، فقد كفلهما منذ طفولتهما قبيل وفاة أبيهما، وقد صدق الرجل معهما في وصايته. ولا بد أن يكون قد صدق معهما في صوفيته. فلقد تعلمتا آداب السلوك وعلمهما آداب الطريق، في سن تكون مرآة النفس باقية فيها، على جلاء الفطرة مصقولة لاصقة. فالسمة والسلوك الصوفي والأدب النفسي على النهج الصوفي، كان أول صورة انطبعت في مرآة النفس والفكر عند الغزالي. وهي أول نقطة بدأ منها خط سيره في الحياة الروحية والفكرية، التي كانت مجالا لعبقريته.¹

أقبل الغزالي على طريق الصوفية بعد الفراغ من العلوم السابقة (الفقه، المنطق، الفلسفة وعلم الكلام...)، فوجد أن طريقتهم تتم بعلم وعمل. وكان العلم أيسر عليه، فحصله من مطالعة كُتب مشاهيرهم، كالمكي والحاسبي والجنيد، والشبلي وأبي يزيد البسطامي. وظهر له أنه لا يمكن الوصول إلى كنه مقاصدهم إلا بالعمل، أي بالذوق والمشاهدة وتبدل الصفات والأحوال. فالفرق كبير بين أن تكون سكراناً، وبين أن تعرف حد السكر. وبين أن تكون شبعاً، وبين أن تعرف حد الشبع كما قال الغزالي. لقد علم يقيناً أنهم أرباب أحوال وليسوا بأصحاب أقوال، والمسألة ليست بهذه السهولة، فإن الدخول في طريقتهم يقتضي التخلي عن أمور كثيرة، والتسلح بأمور لا يمكن دخول ذلك الدهليز بدونها.²

وكان قد حصل مع الغزالي إيمان يقيني بالله وباليوم الآخر وبالنبوة، وظهر عنده أنه غير طامع بأمور الدنيا، فقال: "كان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن العلوم الشرعية والعقلية، إيمان يقيني بالله تعالي وبالنبوة وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان، كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها (...). وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا،

¹ محمد صادق العرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 2423.

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 51.50.

بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود. والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال. والهروب من الشواغل والعلائق¹.

ويصف الغزالي أحواله في مرحلة حياته الأولى، فيرى أنها غير نافعة في حق الله تعالى، فهو منغمس في العلائق، ويصف أعماله وأحسنها التدريس والتعليم، وهو فيها مقبل على علوم غير مهمة، ومحركها وباعثها طلب الجاه وانتشار الصيت. فلم يزل يتفكر في كل ذلك وهو متردد بين رغبات الدنيا ودواعي الآخرة، بين وساوس الشيطان ومناصي الإيمان، وقد دام الأمر قريباً من ستة أشهر. حتى أنه قفل الله على لسانه فلم يستطع التدريس. وفي نهاية المطاف، التحأ الغزالي إلى الله التجاء المضطر، فأجابه المجيب إذا دعاه، وسهّل على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب. وأظهر هو أمر الخروج إلى مكة وهو يدبر أمر السفر إلى الشام، وذلك مخافة أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمه البقاء في الشام فيحاولون ثنيه. وخرج الغزالي من بغداد بعد أن تخلّى عن كل شيء، ثم دخل إلى الشام وأقام فيها قريباً من سنتين في عزلة وخلوة، ورياضة ومجاهدة، معتكفاً في مسجد دمشق، فدخل إلى منارة المسجد ويغلق بابها على نفسه. ثم رحل بعدها إلى القدس، إلى المسجد الأقصى، ومن ثمّ تحركت فيه داعية الحج، فسار إلى الحجاز. ورغم كل هذه العزلة، بقيت هواجس الدنيا تُشغل بال الغزالي، وتشوّش عليه خلوته. وقد دام الأمر عشر سنين، انكشف له خلالها أمور لا تحصى².

فقد علم الغزالي يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وأن أخلاقهم أزكى الأخلاق. فقال فيهم: "بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً". إلا أن الكشف الحقيقي والأهم هو ما ظهر له، من أن طريقة الصوفية لازمة من نور النبوة. فجميع ما يقوم به المتصوفون من حركات وسكنات، في ظاهرها وباطنها، "مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نورٌ يُستضاء به"³.

¹. المصدر السابق، ص 51.

². المصدر السابق، ص 54-51.

³. المصدر نفسه، ص 54.

ومع التصوف اكتشف الغزالي ملكة تسمى على العقل ذاته، وتعطي ذوقا كما هو الحال لدى المتصوفة. فالعلوم النظرية عند الغزالي تظل ضرورية لأنها تسمح بإدراك وقائع، هي في هذه الحياة الدنيا علامات، تُشبه البذور لواقع أسمى. إنها إذا تُعد الإنسان لاكتشاف الحقيقة الكلية. والغزالي يرى أن العقل والقلب إن لم يكونا مترادفين، فهما على الأقل مرتبطين ببعضهما البعض أشد ارتباط، ذلك أن العلم في أجلى صورته إنما يفترض تدخل القلب، لأن الإنسان يعيشه ولا يفكر فيه فقط¹. فهذا التكامل والترابط أدى إلى اليقين الذي يبحث عنه الغزالي، وقد اطمأنت إليه نفسه وشفيت من شكها.

ورغم اختيار الغزالي لطريق التصوف فقد بيّن خطأهم، في حديثهم عن غيابهم عن حواسهم وعقولهم في شطحاتهم. والتمس لهم العذر في كثير من المواضع بذلك السبب، وأن ما قالوه ربما كان في مجمله قد قيل في غياب وعيهم. وهو عكس موقفه من الفلاسفة القائلين بالعقل فيما يقولون، والذين يخرجون عن المنهج الذي حدوده عند تفلسفهم. والغزالي يربط بإحكام بين الشريعة والعقل ربطاً فلسفياً دقيقاً، لأنه يُريد تربية العقل وتهذيبه بالشريعة. والغزالي ذاته ذهب في نُصرتة للعقل إلى أبعد مدى، حتى أنه نعى على الصوفية غضبهم من شأن العقل، رغم أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التي يعرف بها المرء ربه تعالى، كما يعرف صدق رسالاته. وذم العقل لا يعني إلا ذم كل ما سواه، والذي يذم العقل لا يستطيع معرفة الشرع لأن العقل هو مناط التكليف. ولهذا أكد الغزالي أن العقل المُتَزَه عن الحُبث لا تشوبه عاطفة مريبة تدفعه إلى هدم العقيدة، ويُشَبِّهه تماماً بالعين الخالية من الآفات مستخدماً قياس التمثيل، فيُمثل الشرع بالشمس والعقل بالعين. فالشرع مثل الشمس التي يغمر نورها الأشياء فيُكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها ممكنة، والعقل بوصفه عينا لا يرى الأشياء إلا في ضوء الشرع بوصفه شمسا، بإشعاع من الأشياء ذاتها، وهذا الإشعاع على تفهمه الشيء ذاته بنور من الشرع والعقل معا كالشمس والعين. لقد رفع الغزالي من قيمة العقل في معرفته الفائقة والمبصرة، التي تُصبح عند العقل ظاهرة، وهو العقل في طوره النوراني كأنا متعالية. فالعقل عند الغزالي ليس نقيضا للذوق، بل الذوق هو الحد الأعلى للعقل. ولهذا السبب فإن العقل في صفاته لا يُنكر أسرار الذوق الباطنة، بل يُرجع الضروريات

¹ غولفان ماداك، محبة في الذكاء (أوغسطين، الرسالة 120، لكونساسوس)، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي لأوغسطين بالجزائر، مرجع سابق، ص 24.

العقلية ذاتها مقبولة موثوقا بها، على أمن ويقين وليس بنظم دليل أو ترتيب كلام، وإنما بنور يقذفه الله تعالى في الصدور، وذاك النور هو مفتاح أكثر المعارف.¹

والكشف عند الغزالي لا يُلغي العقل، فالكشف هو الإلهام الرباني والتوفيق من الله لمعرفة أمر ما أو إدراك حقيقة، فيما يُمكن للعقل شرحه وتفسيره بعد أن اجتهد وانشغل بذلك الأمر وركز فيه. وهو ما يؤكد الغزالي في كتابه المقصد الأسنى، وقال أن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء، فغاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحيانا على أن يُبدي الرأي في مسألة ما، فيُضعفه الوحي أو الإلهام بتبليغها. فتارة يُدرك العقل وجه الحكمة فيها، وهنا يستطيع أن يثبّد أزر الوحي والإلهام، بما يُمكنه من فنون الأدلة الفكرية، وضروب المحاولات العقلية. وتارة لا يُدرك وجه الحكمة، فيقف صامتا لا يملك المساعدة. وليس معنى هذا استحالة المسألة عنده، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه، وبين ما يُدرك وجه استحالته.² وفي هذا الكلام يجد سليمان دنيا التفسير الذي يُزيل استغرابه ودهشته، لاستعمال الغزالي العقل لمؤازرة وجهات نظره التي يثبتها في كتبه التي ألفها في عهد متأخر، كمعارج القدس، بعد الاهتداء لنظرية الكشف الصوفية.³ فالغزالي جعل التصوف في إطار الشرع وجمع بين العقل والذوق.

وإذا كان أحمد علي زهرة في كتابه (الغزالي بين الصحو والعرفان) يعتبر بأن تصوف الغزالي هو حل لمشكلة شخصية أوجدها الغزالي بنفسه، وأنه يعزف على وتر التعددية الدينية، أي القبول بصحة كل الأديان. ويعتبر بأن كثرة استشهاد الغزالي بأقوال السيد المسيح (عليه السلام)، دليل على ذلك وأن هذه سنة معظم الصوفية، على اعتبار أن التصوف فلسفة إنسانية، تدين بتعدد الأديان ولا تلتزم بدين محدد أو مذهب معين، وتقبل بها جميعا. وذلك لأنه يجد محي الدين بن عربي يُفصح عن ذلك في قوله: (أدين بدين الحب أنى توجهت *** ركائي فالحب ديني وإيماني)⁴. فبعيدا عن هذه الظنون والتخمينات التي يذهب إليها أحمد علي زهرة وغيره، فإن الغزالي كتب في نقد المسيحية كتابه (الرد الجميل لألوهية عيسى بصريح الإنجيل) وبيّن التحريف الذي لحق الإنجيل

¹ عادل محمود بدر، تجربة نورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 124.125.

² الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تح: أحمد قباي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 125.

³ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 67.

⁴ أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 32.

كما حُرِّفت التوراة، فكيف يكون الغزالي الذي أكد على الالتزام بالشرعية الإسلامية، قابل بتعدد الأديان وصحتها جميعاً؟. ثم إن الغزالي انتقد الصوفية في كثير من القضايا المخالفة للشرع. بل مما يُجسب للغزالي أنه انتقى من التصوف ما فيه من حقائق وتركبة النفس والسلوك، وأرجع التصوف إلى الإطار الشرعي، والسنة النبوية.

وقد قرر الغزالي أن الإيمان يتحقق عن طريق الكشف والهداية، لا عن طريق الفلسفة. وأن الطريق إلى الله وطريق الكشف يتحقق بالرياضة والمجاهدة. فوجه الغزالي بذلك العالم الإسلامي إلى اتجاهه الصوفي، وأصبح الناس لا ينظرون إلى المتصوفة نظرة ريب كما كانوا يفعلون، وكان له تأثيره في عمالقة الفكر الصوفي الذين تعاقبوا بعده حتى الآن. مثل أبي الحسن الشاذلي الذي كان مُعجبا به، وذكر أنه رأى في المنام النبي (ﷺ) وقد باهى موسى وعيسى عليهما السلام بالغزالي وقال لهما: أَلأُمْتِيكُمَا حَبْر كَهَذَا؟ فقالا (عليهما السلام) لا. وكان أبو العباس المرسي يشهد له بالصدقية العظمى¹.

ويجزم الإمام السيوطي بأن الغزالي هو المجدد للإسلام في القرن الخامس حيث يقول في شعره: "والخامس الحبر هو الغزالي ---- وعده ما فيه من جدال"². ويُعتبر تصوف الغزالي زهداً وانقطاع ذاتي، وتوجه نحو الصلاة والعبادة وابتعاد عن الناس، لا يتصل بالتصوف العلمي وطقوسه وحلقاته وشطحاته وحلوله. بل أضفى الغزالي على التصوف من عقله وعمله ما قرب منهجه للناس وحببه إليهم، وأكسبه كثير من النظر العقلي المُبدد لكثير من الشبه، كما أكسبه جوانب خاصة من الإشراق الروحي والصفاء القلبي، النابع من فطرة الغزالي. حتى جعله فناً من المعارف الكسبية التي تؤخذ من لباب الشريعة، والتي يُمكن أن ينال ثمراتها كل من جاهد نفسه وصفى باطنه من غوائل الكدورات المادية، وطهرها من رذائل الأخلاق، وتسامى بها عن الكون ودار العُزور. وبهذا رد التصوف في الإسلام إلى حقيقته الشرعية، كما كان عليه المتقدمون من المتصوفة في الإسلام. فأبو القاسم الجنيد إمامهم المقتدى به يقول: "الطُّرُق كلها مسدودة على الخلق، إلا طريق اقتفاء آثار رسول الله ﷺ، وعلمنا هذا بالكتاب والسنة". وأبو حمزة البغدادي إمام المتوكلين

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 19.

² الغزالي، مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص 28 29.

والزهاد يقول: "لا دليل إلى طريق الله تعالى إلا متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله وسائر أحواله"¹. ولم يرد عن الغزالي تطرف في تصوفه وسلوكه.

ويصف ابن طفيل آثار حالة الوجد على الصوفية، ففرق بين من تطرف منهم وبين الغزالي الذي أدبته المعارف وهذبته العلوم. فقال: "غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة والحُبور، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها، أن يكتم أمرها أو يُخفي سرها. بل يعتريه من الطرب والنشاط، والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بما مجملته دون تفصيل، وإن كان ممن لم تُحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل. حتى أن بعضهم قال في هذه الحال: (سبحاني ما أعظم شأنني) وقال غيره: (أنا الحق) وقال غيره: (ليس في الثوب إلا الله). أما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمة الله عليه فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره*** فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر.

وإنما أدبته المعارف وهذبته العلوم"². فقد ذكر الغزالي ذلك في المنقذ، وقال أنه لا ينبغي لمن لا يسته تلك الحالة من الوجد أن يزيد على ذلك القول، فهي درجة يضيق عنها نطق الناطق، فلا يُحاول أن يُعبر عنها معبر إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه³. فكثير من المعاني والحالات الروحية والإيمانية تتجاوز حدود لغة صاحبها وقدرته التعبيرية. والغزالي ينصح بترك التعبير في هذه الحالات.

وقد أنكر الغزالي على من يقولون بالإتحاد والحلول، فهو يقول في المنقذ: "وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب (أي قرب من الله) يكاد يتخيل معه طائفة الحلول، وطائفة الإتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ"⁴. وقد بيّن الغزالي وجه خطأ القائلين بالإتحاد والحلول بالتفصيل في كتابه (المقصد الأسنى). وعلق زكي نجيب محمود على ما قاله الغزالي في المنقذ من الضلال، عن

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 1918.

² ابن طفيل، حي ابن يقظان، دمشق 1935، ص 504. نقلا عن مقال من أعمال المؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، ص 139(هـ).

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 55.

⁴ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 34.

دعاة الحلول والإتحاد والوصول، بأن في هذه العبارة القصيرة ذكر الغزالي أربعة ألوان من التصوف. رفض ثلاثة منها واختار لنفسه الرابع¹:

1. يرفض الغزالي الحلول الذي يُريد به المتصوفة أن الله يجل في العارفين، حلولا معناه أن يكون وجود العارف بالله هو نفسه وجود الله (وكان الحلاج من القائلين بذلك).

2. ورفض الغزالي الإتحاد، الذي هو في عُرف الصوفية كون كل شيء موجوداً بالله معدوماً بنفسه. فليس لأي شيء وجود خاص يتحد به مع الله. كلا فذلك مُحال، بل إن الشيء من الأشياء أو الحي من الأحياء لا يُعد موجوداً من حيث هو فرد قائم بذاته، بل هو موجود من حيث إن الله موجود (ومن القائلين بالإتحاد أبو يزيد البسطامي).

3. ويرفض الغزالي القول بالوصول الذي يقصدون به وصل الذوات في ذات واحدة. ينكر ابن عطاء الله السكندري في الحكم ذلك: (وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به، وإلا فجلّ رُبنا أن يتصل به شيء، أو أن يتصل هو بشيء). ويقول الجنيد: "متى يتصل من لا شبه له ولا نظير، بمن له شبهه ونظير؟ هيهات. هذا ظن عجيب".

4. أما الوصول الذي يقبله الغزالي ويقول به، هو الوصول إلى معرفة الله المعرفة الحقيقية. وهذا هو غاية السالكين، ومنتهى سير السائرين. وهذا ما يسميه الغزالي بالقرب، فالقرب هو معرفة الله في الدنيا وشهوده في الآخرة. فالغزالي يجد ذلك في قوله **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾** البقرة: ٦٨١. وقوله **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ**

الْوَرِيدِ﴾ ق: ٦١. **وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾** الواقعة: ٥٨

والغزالي يقول في تائيته: فيا أقرب الأشياء عن كل نظرة لأبعد شيء أنت عن كل نظرة.

وقوله: توَحَّشْتُ من أبناء نوعي ولم يكن لشيء من سوى أنسي بقربك وحشتي.

وقوله: وكان بودي لو قبلت تقربي إليك ولكن لست أهلاً لقربة.

وقوله: بعيدة أطلال الديار قريبة وأعجب شيء بُعد دار قريبة.

¹ زكي نجيب محمود، القصيدة التائية للإمام الغزالي، مقال ضمن أعمال المؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص

ويجد زكي نجيب محفوظ أن في هذه التائية أبيات يظهر فيها الحلول والإتحاد، وهو ما يجعله يشك في نسبتها للغزالي. ومثاله: وهل أنا إلا أنت ذاتاً ووحدة وهل أنت إلا نفسي عين هويتي.

وقوله: إذا غبت عني كُنْتُ عندك حاضرا ومن عجب أن غيبتني فيك حضرتي.

فيا باطن ألقاه في كل ظاهر ويا أولا مازال آخر فـكـرتي.

وقوله: ملأت جهات الست فأنت لي مُحيط وأنت مركز نقطتي.

فصرت إذا وجهت وجهي مُصليا فرائض أوقاتي فنفسي كعبي.

فصار صيامي لي وُسْـكِي وطاعتي ونحري وتعريفني وحجي وعُمرتي.

وكثير مما يلي هذه الأبيات شواهد على الحلول والإتحاد. إلا أن زكي نجيب محمود، يرى أن ذلك يُمكن تأويله، انطلاقاً من مقولة الغزالي في المنقذ. وهو يصف طريقة التصوف إجمالاً: "أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى. ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله. وأخرها الفناء بالكلية في الله". فإذا كان أول التصوف استغراق القلب بذكر الله، وآخره الفناء في الله، وكان ذلك لا يتناقض عنده مع القرب الذي يجعله طابعا لتصوفه، فإن هذه الأبيات تكون للغزالي على أن تُفهم في إطار مفهومه للتصوف¹. فللغزالي مفهومه الخاص للتصوف والذي يلتزم فيه بحدود الشريعة الإسلامية وأحكامها ومقاصدها، غير ذلك التصوف المنحرف.

ويُحدد سليمان دنيا مفهوم التصوف عند الغزالي، ليبين بذلك اللبس الذي أشار إليه ابن طفيل من أن الغزالي في كُتبه يقول بالرأي ويقول بنقيضه، ثم يستمسك بالرأيين كليهما. ودليله في ذلك أنه كفر الفلاسفة، لإنكارهم حشر الأجساد في كتابه تحافت الفلاسفة، ويجده يقول في ميزان العمل أن الصوفية يرون على القطع، عدم حشر الأجساد، وهو أخذ بمذهب الصوفية كما يقول في المنقذ. فَيُبين سليمان دنيا هذا اللبس بأن كلمة الصوفية عند الغزالي مقولة بالاشتراك، بمعنى أنه يطلقها أحيانا ويريد بها جماعة مُوفقين، هادين مهديين. ويُطلقها أحيانا أخرى ويريد بها جماعة مُخلصين، ضالين مضلين. فليس مدلولها عنده شيئا واحدا يُراد منها كلما ذُكرت. فالغزالي يُثني على الصوفية في المنقذ ثناء عاطرا ويرفعهم إلى درجة لا يطلها أحد. ثم ينتقد الصوفية نقدا مُرا ويذكر

¹. المرجع السابق، ص 268.267.

مثالبهم وعيوبهم، فقد ذكر في كتابه (الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين) تسعة فرق من الصوفية ودمهم جميعا. كما أن الغزالي تبرأ من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني وحكم بكفرهم في كتابه (معراج السالكين)¹.

ويرى نور الدين السائي أن موقف الغزالي لم يكن موقفا حادا من الصوفية، لقولهم بالبعث الروحاني كما فعل مع الفلاسفة، لأنه يعتبر أن المتصوفة يحتلون رتبة الصديقين، فإنهم لا يبتغون إلا مرضاة الله والنظر إلى وجهه، ومن هذه الجهة يُنكرون اللذة الحسية. وهذا الإنكار لا يعني استحالة إمكانها لأن العقل لا يقضي بذلك، إلى جانب أن الشرع قد أحرر عن وجودها. كما أن التسليم بالابتداء أعسر من التسليم بالإعادة إذ الإعادة خلق ثاني. فالمتصوفة أنكروا اللذة الحسية في حقهم مجازا لطلبهم السعادة الروحية، بينما الفلاسفة أنكروا حشر الأجساد صراحة. والغزالي في كتابه ميزان العمل يتكلم عن ثلاثة أشكال من الحشر على حسب رتبة الناس: العامة والصالحون والصديقون².

ورغم أن الغزالي وجد الحقيقة التي كان ينشدها في طريق التصوف، ولكن هذه الحقيقة لم تصرفه عن إتباع الشريعة، ولا حولته عن عقيدة السلف، بل ضل مستمسكا بتقديس الشرع وأتباعه. ونظر إلى الشريعة نظرتة إلى الأساس، وإلى الحقيقة نظرتة إلى ما يُبنى على الأساس، فالشريعة طريق والحقيقة غاية، والشريعة عبادة المعبود والحقيقة شهوده. وليس بين الحقيقة والشريعة مُنافاة، كما يتبادر إلى ضِعاف العقول من الصوفية. فقد بيّن الغزالي في الإحياء أن من قال إن الحقيقة تُخالف الشريعة، والباطن يخالف الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب. وكل حقيقة غير مُقيدة بالشريعة فغير محسولة. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده. والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قدر وأخفى وأظهر³. فالغزالي يؤكد على التكامل، ويرفض المنهج الباطني.

¹ سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، مرجع سابق، ص 78.

² نور الدين السائي، نقد العقل، مكتبة علاء الدين، مرجع سابق، ص 224(هـ). والغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 68.

³ أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال المؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 750.

والتصوف كما يُرجح محمد الصادق عرجون، هو الذي حل عن الغزالي رابطة التقليد بمعناه الخاص به، التي كان يُحسها من نفسه ويريد أن يقتلعها بيقين لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه بإمكان الغلط والوهم. بحيث لو تحداه من يقلب العصا ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شك في معلومه. وهذه مرتبة حصل عليها الغزالي، بعد أن تخلخلت في نظره دعائم المحسوسات والعقليات في توصيلها له إلى ذلك اليقين الخاص، الذي يطلبه في علمه بالحقائق، فقد اضطرت أعصابه وتوقف عن النظر في مدة كان فيها كما يقول على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال. وحصول الغزالي على هذه المرتبة التي يُدرك فيها الحقائق إدراكاً يقينياً لا شك فيه، لم يكن على نظم دليل منطقي، ولا ترتيب كلام بقياس برهاني، وإنما كان بنور قذفه الله في قلبه¹.

وقد وصل الغزالي إلى التصوف بعد أن مر بمحطات عدة، عَرَفَ فيها وعاميش مناهج وطرق مختلفة، تدعي الكشف عن الحقيقة والوصول إلى اليقين. فمن تقليد منهج المدارس الفقهية والتعليم التقليدي، إلى منهج المتكلمة، وأدلة الفلاسفة وطرقهم في الاحتجاج، ووقف على طرق المتعلم من الباطنية الإمامية وصولاً إلى التصوف، فلا بد أن يكون الغزالي قد استفاد منهم جميعاً، ولهم أثر واضح في تجربته ونظريته المعرفية، وكل ما تركه من مؤلفات وعلم. وهذا ما قاله في مقدمة كتابه المنقذ من الضلال: "وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد، إلى يفاع الاستبصار. وما استفدته أولاً من علم الكلام، وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام. وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف. وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف، وما انجلي لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق. وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودته بنيسابور لمدة"². فالغزالي أخذ من التصوف ما ارتضاه، فكانت تجربته روحية مميزة، جمع فيها بين حقائق التصوف وأحكام الشريعة ومقاصدها، وتمسك مع ذلك بالمعارف العلمية العقلية منها والفلسفية والمنطقية.

¹ محمد الصادق عرجون، هل شك حجة الإسلام؟ مقال ضمن أعمال المؤتمر المائة التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص856.

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص19. ومحي الدين عزوز، الامعقول وفلسفة الغزالي، مرجع سابق، ص85.84.

المبحث الثالث: تجربة الغزالي الروحية ودعوته التجديدية الإحيائية ونظريته المعرفية.

تمهيد: الروح والتجربة الروحية عند الغزالي.

يرى الغزالي أن الروح جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، ينتشر بواسطة العروق الضواري إلى سائر أجزاء البدن. ويؤمن أنها بخار لطيف أنضجته حرارة القلب. ولها معنى ثاني كونها اللطيفة العاملة المدركة من الإنسان، وهي بهذا المعنى القلب المدرك العالم العارف من الإنسان، المقصود في قوله **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾** ٥٨. وهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والأفهام عن إدراك حقيقته¹.

والروح عند الغزالي على خمسة، يعتبرها أنوار لأنها تُظهر أصناف الموجودات. فهي أولاً الروح الحساس المرتبطة بالحواس. والثانية الروح الخيالي، وهي الخيال الكثيف الموازي للمعاني العقلية والضابط لها. والثالثة هي الروح العقلي، الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية. والرابع هو الروح الفكري، الذي يبدئ من أصل واحد ثم يتشعب إلى كثير من التقسيمات العقلية ونتائجها. أما الخامسة فهي الروح القدس النبوي المنسوب إلى الأولياء، إذا كان في غاية الصفاء والشرف².

وقد بين الغزالي في المنقذ أن الإنسان مخلق من بدن وقلب، ويقصد بالقلب الروح لا اللحم والدم الذي يُشارك فيه الميت والبهيمة. وكما أن للبدن صحة بما سعادته، ومرض به هلاكه، فإن للروح سلامة ومرض، فلا ينجو منه كما **قَالَ تَعَالَى: ﴿إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾** الشعراء: ٩٨، وللقلب مرض فيه هلاكه الأخرى **قَالَ تَعَالَى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾** البقرة: ١٠١، والجهل بالله هو السُم المهلك، ومعصية الله بإتباع الهوى داؤه الممرض. ومعرفة الله تزياده المحيي، وطاعة الله بمخالفة الهوى داؤه الشافي³.

وقد عرّف الغزالي طريق الآخرة أنه طريق روحاني تسلكه القلوب، فتقطعته بالأفكار على حسب العقائد والبصائر، أصله نور سماوي ونظر إلهي، يقع في قلب العبد، ينظر نظرة فيرى بها أمر الدارين بالحقيقة. ثم هذا النور قد يطلبه العبد مائة سنة فلا يجده ولا يجد أثراً منه، وذلك لخطئه في

¹ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 878.

² الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ت عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1986، ص 165-166.

³ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 40.

الطلب، وتقصيره في الاجتهاد، وجهله بطريق ذلك. وآخر يجده في خمسين وآخر في عشر وآخر في يوم وآخر في ساعة ولحظة بعناية رب العالمين، وهو تعالى ولي الهداية. ولكن العبد مأمور بالاجتهاد¹.

والتجربة الروحية تحتاج إلى سلوك طريق التزكية، التي عرفها الغزالي بقوله: "فأعلم أن السلوك هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف، وذلك اشتغال بعمارة الظاهر والباطن. والعبد في ذلك مشغول بنفسه عن ربه. إلا أنه مشغول بتصفية باطنه ليستعد للوصول. وإنما الوصول أن يتكشف له جلية الحق. ويصير مستغرقاً به، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله تعالى. وإن نظر إلى همته فلا همة له سواه. فيكون كله مشغولاً بكله مشاهدة وهماً، لا يلتفت في ذلك إلى نفسه، إلا ليُعم ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق. وكل ذلك طهارة وهي البداية، وإنما النهاية أن ينسلخ من نفسه بالكلية، ويتجرد له ويكون كأنه هو، وذلك هو الوصول"².

المطلب الأول: تجربة الغزالي للجمع بين المعرفة النظرية والسلوك العملي.

حينما استقر الغزالي ببغداد استدعى أخاه أحمد، وكان متصوفا مرموقا. ويروي الزبيدي شارح الإحياء أن سبب سياحة الغزالي وزهده في الدنيا وزخرفها، أنه كان يوماً يعظ الناس فدخل

عليه أخوه أحمد فأنشده³: أخذت بأعضادهم إذ ونوا وخلفك الجهد إذ أسرعوا

وأصبحت تهدي ولا تهدي وتُسمع وعظا ولا تسمع

فيا حجر الشجر حتى متى تسن الحديد ولا تقطع.

فقد تكون تلك الحادث التي أنتبه بها الغزالي إلى ضرورة الجمع بين العلم والعمل، وبين الأفكار النظرية والسلوك. وقد كان حال الغالبية من العلماء والمدرسين، أفكارهم في واد وسلوكهم في واد آخر. وبدأ العذاب الروحي يهز هذا العالم العظيم. وانعكس هذا العذاب الروحي والنفسي

¹ الغزالي، منهاج العابدين، مصدر سابق، ص 341.

² الغزالي، المقصد الأسنى، مصدر سابق، ص 125.

³ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 7.

إلى عذاب جسدي، أثر على صحته فتدهورت وساء حاله. فتاق إلى العزلة والتأمل والبحث والدراسة الهادئة، بعيدا عن الجدال والحلقات والنقاشات وخلافات العلماء. وقد نظر الغزالي في غرضه من أعماله فقال: "ثم لاحظت أعمالي فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أهدت بي من كل الجوانب. ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة، ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعته ومحركها طلب الحياة وانتشار الصيت"¹.

وقد أصابه القلق والشك من جراء التيارات الفكرية والفلسفية التي عاصرها، وكثرة الادعاءات المزيفة. فبحث ودقق وناظر، وعاني في ذلك ما عانى، ولكن الله لا يضيع أجر المحسنين **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾** ﴿٣٦﴾ سورة العنكبوت: ٩٦. وفي فترته الأخيرة اهتدى الغزالي إلى الحق بنور قذفه الله في قلبه². وأصبح الغزالي موقنا بأن من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم. واطمأن إلى أن ما عليه الصوفية هو الحق، والطريق لتحصيل العلم المكتسب بالدوق³. فبعد المجادلة والأخذ بكل البراهين والأدلة. وجد الغزالي أن الإيمان الراسخ على الحقيقة هو إيمان العوام، الحاصل في القلوب منذ الصبا بتواتر السماع، وتام تأكيده بلزوم العبادة والذكر، فهي الوسيلة لتحقيق التقوى وتطهير القلب من كدورات الدنيا. وتجلت له أنوار المعرفة، وصار ما أخذه تقليدا كالمشاهدة والمعينة. فقد تكون تحركت في الغزالي بعد فترة الشك العصيب الرواسب التربوية في نفسه، فقد كان أول ما انطبع في مرآة الغزالي، هو السمات والسلوك الصوفي، والأدب النفسي على المنهج الصوفي، في أسرته وقد عُرف أبوه بذلك، ومن تولى رعايته بعد وفاة أبوه، كان صوفيا صادقا في تصوفه.

كما أن الغزالي أمضى في معسكر نظام الملك بنيسابور ما يقارب السبع سنوات، رغم أنه أمضاها في الجدال والمناظرة والتعرف على الفرق من أصحابها، حيث كانوا يجتمعون عند نظام الملك، فإن الغزالي لا بد وأنه انتبه إلى النزعة الصوفية عند نظام الملك، وقد كان سُنيا صوفيا شديد التعلق بالصوفية، مُسرفا في الإنفاق عليهم وإعداد التكايا لهم، حتى أن الخليفة عاتبه على إسرافه معهم وإهماله للجيوش، فرد عليه بقوله: "لقد أقمت لك عبادا بالليل، لو صاحوا لزلزلت الدنيا

¹. الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص51.

². المصدر نفسه، ص54.

³. المصدر نفسه، ص59.

بخصوصك، ومادت بهم الأرض". فلا بد أن منهج الصوفية في معرفة الحقائق، كان يُراود الغزالي وهو يُناقش الفرق ويجادلهم في مناهجهم المعرفية، والحقائق التي يقولون بها¹.

وبعد أن صور لنا الغزالي أصناف الفكر والفلسفة في عصره وموقفه من كل طائفة، يُتمم الكلام عن الفرق بين معرفة الشيء وممارسته، ليبين أنه كانت له تجربته الروحية بقوله: "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على الصوفية، وعلمت أن طريقهم إنما يتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتخليته بذكر الله، وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يُحصل بالتعلم والسماع، وظهر لي أن أحص خواصهم لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبديل الصفات. فكم من الفرق بين أن يعلم المرء حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون صحيحا وشبعانا. وبين أن يعرف حد السكر وأنه عبارة عن حال، تحصل من استيلاء أجزء تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن يكون سكرانا. بل السكران لا يعرف حد السكر، وهو سكران ما معه من علمه شيء، والصاحي يعرف حد السكر وأركانه وما معه شيء من السكر. والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا. فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية والعقلية، إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيله"².

¹ محمد الصادق عرجون، هل شك حجة الإسلام؟ مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 857.

² الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 51.50.

ووصل الغزالي إلى لحظة الاختيار بين نعيم الدنيا ودواعي الآخرة، التي قال عنها في المنقذ:
 "فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من ستة أشهر، أولها رجب سنة
 ثمان وثمانين وأربعمئة. في هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ قفل الله على
 لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما تطيبيا لقلوب المختلفة (من
 الطلبة). وكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة. ثم أوتيت هذه العقلة في اللسان حزنا في
 القلب، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب. فكان لا تنسأغ لي ثريد، ولا تنهضم لقمة.
 وتعدى ذلك إلى ضُعب القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج. وقالوا: هذا أمر نزل في
 القلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم المثلّم"¹. ويعتبر
 عمرو فروخ أن هذه الأعراض هي دليل على مرض القنط أو الكنط. ويقول بأنه المرض الذي عان
 منه الغزالي، ستة أشهر².

فترك الغزالي بغداد ومدرستها النظامية، ودروسه الحافلة وجاهه العظيم، بعد أن علم أن
 كل ذلك لم يوصله إلى المعرفة الحقة، ولم يكن الغرض منه خالص لله وحده. ترك ذلك كله
 ليكتشف عالم الملكوت، ويعترف من معين الحق مباشرة بعد أن تزود من عالم الملك بخير قوت،
 من العلم والفكر الصافي والحرية. يقول الغزالي: "ثم لما أحسست بعجزني وسقط بالكلية اختياري،
 التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له. فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه،
 وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب. وأظهرت عزم الخروج إلى
 مكة، وأنا أوى في نفسي سفر الشام، حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في
 المقام بالشام. فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد، على عزم ألا أعاودها أبدا"³. وهناك
 من يرى بأنه اتجه أولا إلى مكة لأداء فريضة الحج، ثم اتجه إلى دمشق ومكث فيها أياما، ثم توجه
 في نفس السنة إلى بيت المقدس سنة 488 أو 489 هـ الموافق لسنة 1095 م أو 1096 م ليملك
 فيه مدة، ثم رجع إلى دمشق مرة أخرى واعتكف في المنارة الغربية من الجامع الأموي تسع سنوات.

¹. المصدر السابق، ص52.

². عمرو فروخ، عودة الغزالي إلى اليقين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 317.

³. الغزالي، المنقذ، المصدر السابق، ص52.53.

فمن الدروس التي تعلمها الغزالي في بغداد هو عدم الفصل بين علمه النظري وبين التطبيق العملي والممارسة. فقد عاين بتجربته ومعايشته لواقع عصره، ذلك الانفصال بين أفكار المُدرسين من العلماء من مختلف الفرق والمدارس وبين سلوكهم. وكان ذلك من أسباب العذاب الروحي الذي هز نفس الإمام الغزالي. وقد أدى عذابه الروحي والنفسي إلى عذاب جسدي، فتدهورت صحته وساءت حالته. وضاعت نفسه بكل هذا الذي يُحيط به، وتاق إلى العزلة والتأمل والبحث والدراسة الهادئة. وهكذا كان عليه أن يشد الرحال إلى دمشق. واعتكف الغزالي في زاوية من منارة المسجد الأموي. وقد كتب في المنقذ: "أصعد منارة المسجد طوال النهار وأغلق بابها على نفسي". وقيل أنه كان يعيش على ملء حويصلة طائر من القمح، ومثله من الماء. وكان منظره وهو يسير في أسواق دمشق يشد انتباه المارة في السوق. وقيل أنه كان يعيش على نسخ الكُتب، وأنه كان يبيع نُسخ من كتابه المعروف باسم إحياء علوم الدين. وظل الغزالي على هذا النمط من الحياة حتى اشتاقت نفسه إلى الرحيل. فحنينه إلى أهله ووطنه قد اشتد، فقطع عزلته وعاد إلى طوس ليمضي هناك فترة من الزمن. ثم عاوده ثانية حين الترحال فعاد إلى المسجد الأموي في دمشق¹.

وطريق التزكية والسلوك عند المتصوفة فيه مقامات تبدأ بالمعرفة، التي يكتسبها الصوفي عن طريق الذوق، أو بواسطة نور يضعه الله في قلبه. ثم يبدأ الشوق فالمجاهدة وقهر النفس. وقد عالج الغزالي المقامات الصوفية التي تشبه المقامات الموسيقية من أجل الوصول إلى الإيقاع الروحي، وذكر ذلك في كتابه مشكاة الأنوار². وعن تزكية النفس يقول الغزالي: "ثم دخلت الشام وأقمت به قريبا من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله، كما كُنت حصلته من كتب الصوفية. فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طوال النهار وأغلق بابها على نفسي. ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت في داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه، فسرت إلى الحجاز"³.

¹ مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 4431.

² المرجع نفسه، ص 97.

³ الغزالي، المنقذ، المصدر السابق، ص 53.

لقد أدرك الغزالي كما يقول المستشرق دي بور: "أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى، بل هو أكثر من ذلك؛ هو شيء يُحسسه المتدين بروحه إحساساً حياً"¹. ويقول عبد الغافر الفارسي² عن صدق الغزالي في تجربته الروحية وما وصل إليه من ثمارها: "لقد زرتة مرارا وما كنت أُحدث في نفسي ما عهدته في سالف الزمان عليه، من الذعارة والنظر إليه بعين الازدراء والاستخفاف، به كبرا وخيلاء واغترارا بما رزقه الله من البسطة في النطق والخاطر، والعبادة وطلب الجاه والعلو في المنزلة. إنه صار على الضد وتصفى من تلك الكدورات. وكنت أظن أنه متلفع بجلبات التكلف بما صار إليه، فتحققت بعد التروي والنقير أن الأمر على خلاف المظنون، وأن الرجل أفاق بعد الجنون (...). وغلبت الحال عليه بعد تبخر في العلوم واستطالة على الكل بكلامه، والاستعداد الذي خصه الله به في تحصيل أنواع العلوم وتمكنه من البحث والنظر. حتى تبرم من الاشتغال بالعلوم العربية عن المعاملة، وتفكر في العاقبة وما يجدي وما ينفع في الآخرة. فابتدأ بصحبة الفارمدي³ وأخذ عنه استفتاح الطريقة وامتنال ما كان يُشير به عليه من القيام بوظائف العبادات، والإمعان في النوافل واستقامة الأذكار والجهد والاجتهاد، طلبا للنجاة إلى أن جاز تلك العقبات وتكلفت تلك المشقات، وما تحصل على ما كان يطلبه من مقصوده، راجع العلوم وخاصة في الفنون وعاود الجهد والاجتهاد في كتب العلوم الدقيقة، واقتفى تأويلها حتى انفتح له أبوابها. وبقي مدة في الوقائع وتكافئ الأدلة وأطراف المسائل. ثم إنه فُتح له باب من الخوف، بحيث أنه شغله عن كل شيء. وحمله على الإعراض عما سواه. حتى سهل ذلك وهكذا إلى أن ارتاض كل الرياضة. وظهرت له كل الحقائق وصار ما كنا نظن به تمسا طبعاً وتحققاً. وإن ذلك أثر السعادة المقدره له من الله"⁴.

وعن عودته إلى التعليم والتي كانت بأسلوب جديد ونية جديدة وهدف جديد، يقول الغزالي في المنقذ: "وأنا أعلم أنني إن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت فإن الرجوع عود إلى ما كان، وكُنْتُ في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يُكتسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان

¹ - ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، ط3، 1935، ص291

² . عبد الغافر الفارسي عاصر الغزالي، وشاركه الدراسة على أستاذه أبي المعالي الجويني إمام الحرمين

³ . الفارمدي وهو أبي علي الفضل ابن علي الفارمدي الطوسي، شيخ الغزالي في التصوف.

⁴ . محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 3635.

ذلك قصدي ونيتي، وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يُترك الجاه، ويُعرف به سقوط رتبة الجاه. هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيته، يعلم الله ذلك مني، وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري، ولست أدري أصل إلى مرادي، أم أخترم دون غرضي؟ ولكني أوّمن إيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وإني لم أتحرك لكنه حركني، وأني لم أعمل لكنه استعملني. فأسأله أن يُصلحني أولاً، ثم يُصلح بي ويهديني ثم يهدي بي. وأن يريني الحق حقاً ويرزقني إتباعه، ويريني الباطل ويرزقني اجتنابه¹.

ويرى محمود عادل بدر أن الأزمة الروحية في حياة الغزالي ضاربة بجذورها في أعماقه الداخلية فأثر العزلة، التي تمثل في جوهرها حاضنة النماء بالنسبة للفكر الجديد. وقد أمدته هذه الأزمة بوقود داخلي تعرف به على ذاته، مُحدداً مكانة العقل الحقيقية بنور قذفه الله تعالى في روعه، فانكشفت لديه حقائق ما كان يشك فيه بالأمس، وعاد له برد اليقين. فكما أدى العقل بتقليديته ووقوعه في الشك إلى الأزمة، ساعدت هذه الأزمة روح الغزالي لكي يقف على برد اليقين. فلولا أزمته الروحية ما خرج الغزالي من تعليميته وتقليديته، إلى آفاق الإبداع الفلسفي².

ويقول الغزالي أنه انكشف له في تلك الأثناء من المعارف ما لا يدخل تحت حصر العقل، ولكنه بعد مدارسته الطويلة ورحلاته الاستكشافية للعلم والحق والحقيقة، يعود إلى بغداد ليعقد بها مجلس الوعظ ويتكلم على لسان أهل الحقيقة، يُؤلف الكتب للتحقيق والإفادة، ويؤلف بين القلوب المتنافرة وبين الفقهاء والصوفية، فأصبح حجة الإسلام والمجدد للقرن الخامس بأسره. وقد التمس الغزالي في نفسه أن يكون مجدد القرن الخامس فقال في المنقذ: "فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورُشد، قدّرها الله سبحانه على رأس هذه المائة، وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة. فاستحکم الرجاء وغلب حُسن الظن بسبب هذه الشهادات، ويسر الله الحركة إلى نيسابور للقيام بهذه المهمة، في ذي القعدة من عام تسعة وتسعين وأربع مائة"³.

¹. الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 67.66.

². عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 38.

³. الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 66.65.

ويرى عادل محمود بدر في كتابه التجربة النورانية عند الغزالي، [أن التردد المتواتر عن شفاء الغزالي من دائه، تبعاً للنور الإلهي الذي غمره روحاً وورعاً، والوقوف عند حد هذا التردد الشعاري الأوجوف، هو الذي أفقد العقول الطريق الصحيح نحو التحليل الواعي، وبالتالي أفقدها فهم فحوى تجربة الغزالي في المنقذ، ثم باعد بينها وبين فهم فلسفته في كُليتها، كإحدى أهم الروافد الفكرية في تاريخ الفكر الفلسفي بعامه، وتاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي بصفة خاصة. ومن هنا جاءت الرؤى مقطعة الأوصال ناقصة البنيان، حتى أطاحت بالغزالي كلية إلى خارج الدائرة الفلسفية، بل وجعلته معولاً من معاول الهدم للعقل والعلم، وبالتالي عاملاً من عوامل النكوص الحضاري. وهو أمر يتنافى كلية مع حقيقة فكر الغزالي جملة وتفصيلاً. هذا الفكر الذي استشراف آفاق المستقبل، ووضع يده على البذور والنظريات التي سوف تُشكل لحمة الفكر الفلسفي العلمي في أوروبا الحديثة. فمضمون التجربة الغزالية، يقوم على كيفية انتقال الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وهنا تبدو الرؤية المقارنة بين الفحوى العقلانية لتجربة الغزالي في المنقذ باعتبارها امتداداً تكاملياً وطبيعياً، ورؤاه في مؤلفاته السابقة أو المعاصرة أو اللاحقة لأزمته¹.

فتجربة الغزالي الروحية والممارسة العملية التي عبر عنها في المنقذ، [أوصلته إلى اكتشاف وجود عقلانية وراء عقلانية العقل الإنساني، بمعناه النظري المنطقي أو كأنا منطقية، ووصوله لهذه العقلانية المتعالية إنما هو ثمرة التأمل والتفكير، الذي خاض الغزالي غماره الفلسفية، أثناء أزمته وعلته التي دامت قرابة شهرين (أي شكه الأول في العقل والمحسوسات)، حتى أنه عانى فيها من داء فكري عضال، هو داء السفسطة الشاملة التي ألزمتها العزلة والصمت، حتى خرج منها يبرد اليقين، الذي لولاه ما باح الغزالي بهذا العرض المأساوي الذي يحتويه المنقذ². فتجربة الغزالي تميزت عن غيرها مما عرفه المتصوفة، فهي تجربة جمعت التصوف المؤيدة بالشريعة والفلسفة المسددة بالعقل.

ولم يكن الغزالي تارك لشؤون دنياه غافلاً عن أمور المسلمين، بل اهتم بواقع المسلمين ودولتهم، حتى في المغرب الإسلامي. فقد كان على اطلاع بحالهم ومهتماً بأمرهم، حتى أنه أفتى ليوسف بن تشفين³ بوجوب خلع ملوك الطوائف في الأندلس، الذين استشرى الفساد على

¹. عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 4645.

². المرجع نفسه، ص 117.

³. يوسف بن تشفين مؤسس دولة المرابطين في المغرب الإسلامي، يعرف بأنه صاحب مراكش.

أيديهم، وتخاذلوا أمام أعداء الإسلام، واتسعت الخلافات بينهم. وأذلوا المسلمين وظلموا الخاصة والعامّة. وبغوا في الأرضي بغير الحق، ومزقوا دولة الإسلام العظمى في هذا الجانب من أرض الله، وتقاسموا دويلات هزيلة يحارب بعضهم بعضا، والعدو متربص بهم ويوغر في صدورهم الأحقاد. حتى كان بعضهم لا يُبالي أن يستعين بأعداء الإسلام من طغاة الصليبيين، على منافسيه من ضعفاء الملوك والأمراء. فاستجاب ابن تشفين للغزالي ومن وافقه من الأعلام ودخل الأندلس. فاستعاد وحدة الدولة الإسلامية في الأندلس والمغرب تحت لوائه. وقد سعى الغزالي عند العباسيين في عاصمة الخلافة للاعتراف بشرعية حكم بن تشفين. وبعث إليه يحثه على العدل والإحسان إلى الرعية، وأن يبعث وفدا إلى الخلافة العباسية يعرض عليهم الفكرة التي مهد لها الغزالي، فكان الأمر كذلك، وتم الاعتراف بشرعية حكمه¹.

وقيل أنه لما سمع بانتصارات المجاهد الفاتح يوسف بن تاشفين بالمغرب عقد العزم على زيارته، وربما أيضا للبقاء بجانبه كمستشار ديني له، ولما هم بركوب البحر بلغه نبأ وفاته بن تاشفين سنة 500هـ الموافق لسنة 1107م، فعاد إلى الإسكندرية ثم إلى طوس. وخرج الغزالي من عزلته وتجربته الروحية إلى الظهور، مدرسا ومعلما ومرشدا، وسعى للتوفيق بين علمي الظاهر والباطن، إلى أن وافته المنية بطوس سنة 505هـ الموافق 1111م ودفن هناك حيث يوجد ضريحه اليوم.

ومن مواقف الغزالي الدالة على اهتمامه بواقع أمته، أنه لما رأى الفقهاء المتعصبين والمقلدين قد سيطرت على شؤون الحكم في دولة المرابطين، بعد أن حكمها علي بن يوسف بن تشفين، وقد أحرق كتابه الإحياء بأمره وبتحريض من أولئك الفقهاء، دعا عليهم الغزالي وعلى دولتهم، وحث بن تومرت (المكنى بالمهدي) بالسعي لتغيير ما آل إليه الوضع هناك. وقد كان بن تومرت من تلاميذ الغزالي. وقد نجح بن تومرت في ذلك، فاسقط دولة المرابطين، وأسس دولة الموحدين². وكان بن تومرت قد طلب من الغزالي أن يدعوا له بتقويض دولة المرابطين، فدعا له الغزالي وطلب منه الخروج إليهم.

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص22.

² المرجع نفسه، ص3332.

إلا أن الغريب وهذا ما أشار إليه عمرو فروخ أن الغزالي لم يحرك ساكنا في قضية الحرب الصليبية، والتي وقعت سنة 491هـ، فقد كان في بغداد على الأرجح. فلم يشر لها في كتبه ولم يتفاعل في سبيل ما حدث من تقتيل وتدمير، وغزو للشام وبيت المقدس. في حين كان ينتقد كل الفرق الإسلامية على الرأي والاجتهاد. وهو يُرجح أن يكون الغزالي بعد مرضه وعزلته فقد الهمة على حمل التبعة، التي تخلق قلبه الاهتمام فيما يدور خارج النفس. وأن التوجه الصوفي للغزالي كان له أثره، فأخذ برأيهم. فالحركة الصوفية كانت نشطة في أثناء الحروب الصليبية. وكانوا يعتبرون أن تلك الحروب كانت عقابا للمسلمين على ما سلف من ذنوب ومعاصي¹. ويرى البعض أنه لو كان الغزالي في الشام قريب من الغز الصليبي، لكان له موقف مغاير. فقد كان عصر الغزالي عصر فتن وصراع بين الأمراء والقادة على الحكم، ما جعل كل قطر منكفا على ذاته، وهو ما ظهر في عزلة الغزالي وغيره كثير في عصره². وقد يكون الغزالي ممن يرى أن هزيمة المسلمين ضد الصليبيين سببها الضعف الداخلي. وأنه لا يمكن هزيمتهم إلا بالإعداد التربوي والإصلاح النفسي والأخلاقي، فسعى إلى تغيير النفوس وتربيتها انطلاقا من قوله **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾** الرعد: 11 وهو ما فعله الغزالي من خلال كتبه وتدرسه ودعمه لدولة الإسلام في المغرب الإسلامي.

وللغزالي الذي جدد في التصوف وجعله سني أشعري، دور مهم في تهيئة الأجواء لانتصارات الأيوبيين، وانتصار المذهب السني على خصومه من الباطنية والصليبيين والمجوس. وتكاثر عدد المتبعين للسنّة وقوية شوكتهم، فقوة الأيوبيين مستمدة من نصرتهم للمذهب السني واهتمامهم بالتصوف وتركية النفوس وتربيتها. وهو السر في انتصار الأيوبيين على الفاطميين الإسماعيليين وتوحيدهم لصفوف المسلمين ضد أعدائهم من الصليبيين³. وقد يكون هذا ما خطط له الغزالي وسعى لأجله. فصد الأعداء كما يكون بالتوجيه والتأليف يكون بالتربية والتعليم.

وقد تميزت تجربة الغزالي الصوفية بعدم إهمال ما ترسخ في ذاته من علوم، التي تعمق فيها وبرز على رأس رجالها. وذلك ما جعله لا يتوقف عن العطاء العلمي، حتى بعد أخذه بمنهج الحياة الصوفية، فزواج بين خلوات مع نفسه متأملا ومتفكرا وذاكرا وعابدا، وبين مخالطة الناس والمساهمة

¹ عمرو فروخ، عودة الغزالي إلى اليقين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 131.

² عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر، دمشق، ص 28.

³ محي الدين عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، مرجع سابق، ص 169.168.

في الحياة. فظهر الغزالي في هذه التجربة صاحب عقلية فلسفية أصيلة، جمع بين التجرد الصوفي والعقلية الفلسفية. وقد عبر العقاد عن ذلك المنهج وتلك التجربة تعبيراً دقيقاً في كتابه فلسفة الغزالي فقال: "وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها، أصبح الغزالي أقدر على التجرد الذهني من المتصوف، الذي لا يشغل فكره باستقصاء البحث، ومن الفيلسوف الذي لا يروض نفسه على الفرار من تحكم الذاتية ولزوم الأشياء، التي لا تفارقها في حسه وفي إدراكه، فلا جرم كانت السليقة الصوفية فيه أداة يغلب بها الفيلسوف الذي لا تصوف عنده، وكان التفكير المنظم عنده أداة تُعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم."¹

وبعد عشر أعوام من الترحال والاعتزال، وبعد أن نضج فكر الغزالي على أشعة الممارسة والدراسة، عاد إلى نيسابور ليُدرس فيها. عاد الغزالي إلى نيسابور عودة تختلف عن إقامته الأولى. بعدما تغير حالها واختلف حاله أيضاً. عاد إليها وهو عالم كبير، مرهوب الجانب، وألف أعظم كتاب في ذلك العصر وهو كتاب إحياء علوم الدين، وكان يُلمي من ذلك الكتاب على تلامذته ومريديه. إلا أن المناخ المدرسي لم يعد يروق الغزالي. بالإضافة إلى أنه شعر بأنه قد أصيب في صدره، فقد قُتل أحد الحشاشين مولاه الجديد ابن نظام الملك. فأخذ يُعد نفسه للهجرة والرحيل عن نيسابور. ومن نيسابور عاد إلى طوس، وقد خُيل إليه أنه سيجد فيها الاستقرار الروحي. وكان يملك بعض الإمكانات، التي أنشأ بواسطتها زاوية وإلى جانبها مدرسة بماله الخاص.²

لم يطلُ تدريسه في نيسابور ثم عاد إلى طوس فزواج بين تركية نفسه، والانشغال بطلب علم الحديث الذي لم يُحصله، والتعليم وإلقاء الدروس. حيث بنا من ماله خانوقاه (زاوية) ومدرسة خاصة.³ ويذهب جورج شبيرر في مقدمة كتاب الغزالي "أيها الولد" أنه كان: "عملياً جداً في تصوفه (...). وهو يُقرر أن غايات التصوف والأدلة على صحته والإخلاص فيه، إنما هي في المحافظة على الاستقامة في جنب الله. ثم في حياة يومية مبنية على سلوكٍ مثمر وعلى نفع للآخرين"⁴. ويظهر شعور الغزالي بمسؤوليته الدعوية والتعليمية، حين بين سبب تركه لخلوته

¹ عباس محمود العقاد، فلسفة الغزالي، مؤسسة هنداوي، دط، 2012، ص 7-8.

² مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 5047.

³ الشامي، الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 2827.

⁴ حسن الساعاتي، المنهج الوضعي عند الإمام الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، ص 441.

وسياحته، في سبيل تركية نفسه وتطهير قلبه، والتي دامت قرابة العشر سنوات. فقال الغزالي: "فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي لازمة مجتهدة ملبة (أي راغبة) بكشف هذه الشبهة، حتى كان إفصاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء، لكثرة حوضي في علومهم وطرقهم، أعني طرق الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء. انقدح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم. فماذا تغنيك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك"¹. فعاد الغزالي للتعليم والدفاع عن الإسلام.

ومن خلال الممارسة والتجربة الصوفية، وضع الغزالي في كتابه بداية الهداية تصورا لطريق التركية والسلوك. تظهر ملامحه من تعريف الغزالي للمؤمن، بأنه من حصلت له الهداية والتي هي جوهر العلم. هذه الهداية تخضع لظواهر متعددة ومتضادة، كالبدائية والنهاية والظاهر والباطن. فلن يصل المؤمن إلى النهاية إلا إذا تمكن من البدائية، ولن يدرك الباطن إلا بعد أن يطلع على الظاهر². وقد سعى الغزالي لإزالة أسباب الاختلاف بين التصوف والشريعة، فالتصوف عنده يهدف إلى جعل سلوك المرید مبنيًا على الإخلاص في السر والعلانية، وعلى التحلي بالنية الطاهرة، التي تسمح لصاحبها بأن يتصل بالله على خير وجه. وعماد مذهبه في التصوف، الإيمان بالله واليوم الآخر والتسليم بحقيقة النبوة، وحاجة كافة الخلق إليها. فقد قال في المنقذ: "فكذلك بان لي على الضرورة أن العبادات بحدودها ومقاديرها المحددة المقدره من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيه تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل"³. أما التصوف المنحرف عن الشريعة فهو إباحتة وإلحاد، وأكد الغزالي خطأً وتحريف القائلين بالحلول والإتحاد والوصول، في كتابه المقصد الأسنى بالتفصيل. كما أشار الغزالي في المنقذ إلى أن التصوف قد يكون سبب في ضعف إيمان الخلق، شأنه في ذلك شأن الفلسفة والعلم والإسماعيلية وغيرها من المذاهب الهدامة⁴. وذلك مآل كل علم يخرج عن إطار الشريعة وأحكامها ومقاصدها.

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 64

² الأعمس، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 112.

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 61.

⁴ المصدر سابق، ص 62.

وانطلاقاً من مشكلة التأكيد على ظاهر العبادات التي استشرت في عصر الغزالي، وضع أبو حامد تخطيط شامل للعبادة. وليتنبه المؤمن للجانب الباطني في العبادة، أكد الغزالي على أهمية العلم الديني، والذي قسمه الغزالي إلى علم المكاشفة وعلم المعاملة. فعلم المكاشفة هو الذي يختص بأصول معرفة الله وإدراك صفاته، فهي التي تُثمر المحبة لله ولمخلوقاته. وعلم المكاشفة جوهره ضبط موازين علم المعاملة، الذي يتعلق بالعلائق الحياتية الخاضعة للنفس (لمعرفة النفس المحمودة والمذمومة) ويندرج تحت علم المعاملة كل ما هو كفيل بمعرفة النفس، وهذه المعرفة لا تكون مُجدية إلا بما يحققه الكشف الباطني لعلم المكاشفة¹. فهذه العلوم يفقه المؤمن مقاصد الشريعة وأحكامها في العبادات والمعاملات وفي كل جوانب الحياة. فيعيش حياته بكل وقائعها وأحداثها لله تعالى، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٣﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ. وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾

٣٦١ - ٢٦١

وفي كتابه الكشف والتبيين يرى الغزالي أن المطلوب من المؤمن أن يُدرك تلك الصلة بين علم المعاملة وعلم المكاشفة. وهو يرى أن ذلك يتطلب الخروج عن الذنوب والتخلص منها. ويعتبر الغزالي الإيمان بالله هو غاية الإيمان، بعد التسليم المطلق بما جاء به الرسل والأنبياء. وينتج عن هذا الإيمان كشف، إلا أن ذلك مرهون باستحضار الظاهر والباطن في العبادة، والذكر الدائم لله الذي يتطلب تطهير القلب. ويسجل عبد الأمير الأعسم بعد تتبعه لمؤلفات الغزالي، أنه وضع عشر مراحل لتطهير القلب وتحقيق الكمال²:

1. أن يُبعد المؤمن حب الدنيا عن باله، فحُب الدنيا أساس كل خطيئة.
2. التجربة الذاتية القلبية بين المرء ونفسه، وهي تورث شعور ديني في أعماق المؤمن.
3. وبناء هذا الشعور يبدأ بالعبادة الظاهرة.
4. والعبادة الظاهرة تدفع إلى التوبة من الذنوب، فتتحمم المجاهدة.
5. وعند حصول التوبة بالمجاهدة، تتحقق الهداية. 6. والهداية أولى مراحل العزلة.
7. والعزلة تدفع المؤمن للتأمل. 8. والتأمل يبعث على مشاهدة الحق.

¹ الأعسم، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 113.

² المرجع السابق، ص 114، 116، 117.

9. من تلك المشاهدة يتحقق محبة الله وحده. 10. ومن تلك المحبة يتحقق كمال المؤمن.

وانطلاقاً من تجربته الروحية ينصح الغزالي كل من يريد أن يسلك طريق التزكية، بالعمل الصالح ومجاهدة النفس وترويضها وتطهير القلب. ويؤكد على أن يكون ذلك (القول والفعل) موافقاً للشرع، وإلا فلا حاجة للمرء بالطامات وترهات الصوفية. ويقول في رسالته: "أيها الولد، بالله إن تسر ترى العجائب في كل منزل، وأبذل روحك فإن رأس هذا الأمر بذل الروح. كما قال ذو النون المصري رحمه الله تعالى لأحد تلاميذه: (إن قدرت على بذل الروح فتعالى، وإلا فلا تشتغل بترهات الصوفية)"¹.

وقد كتب الغزالي في كتابه العقود والآلئ عن آداب الصوفي فقال: "قلة الإشارة وترك الشطح في العبارة، والتمسك بعلم الشريعة، ودوام الكد واستعمال الجهد. والاستيحاش من الناس، وترك الشهوة وإظهار التحمل، واستشعار التوكل واختيار الفقر. ودوام الذكر وكتمان المحبة، وحسن العشرة في الصحبة. والغض عن المردان، وترك مؤاخاة النسوان. ودوام درس القرآن". وفي المضمون به على غير أهله يرى الغزالي أنه لا يمكن الوصول إلى ذلك الأدب إلا بالمجاهدة، والتي تقوم عند الغزالي على أساس معرفة النفس كوسيلة مؤدية إلى معرفة الله². فبعد أن يكتشف المؤمن أن زمانه يذهب به إلى الانشغال بالدنيا، لا بد له من التزام العزلة والتفرد وذكر الله³. فالغزالي وضح من خلال ما كتبه في مرحلة اليقين، الطريق لخوض تجربة روحية مثمرة، تنفع المؤمن في دنياه وآخرته، يتعدى نفعها إلى غيره في مجتمعة وأمته بل قد تنفع الإنسانية جميعاً، وهو دورها الحضاري.

المطلب الثاني: روح الإحياء والتجديد في فكر الغزالي وتجربته الروحية.

عاش الغزالي انقلاباً روحياً من رجب إلى ذي القعدة من سنة 488هـ، يمكن أن يُسمى إحياء وبعثاً جديداً لنفسه، ويمكن أن يُقال أنه انتقل به من الشطر الأول لحياته، حيث كان فيه الفقيه الأصولي المتكلم والمؤرخ للعقائد والناقد للفلسفة، إلى الشطر الثاني من حياته الذي كان فيه الصوفي الناقد والمحدد لعلوم الدين. وذلك ما دفعه للقيام بحركة تجديد في العلوم الدينية والحياة

¹. الغزالي، رسالة أيها الولد، طبعة اليونسكو (سلسلة الروائع العربية، مجموعة رسائل الغزالي)، ص 4844.

². الأعمش، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 118.

³. الغزالي، منهاج العابدين، مصدر سابق، ص 96...

الدينية الإسلامية، وإحياء للحياة العقلية والروحية في الإسلام. فقد بث فيها روحاً جديداً وبعثها بعد أن فقدت حيويتها وفعاليتها. حتى أنه سمى كتابه الجامع لكثير من علوم الدين بالإحياء (إحياء علوم الدين)، بل تظهر روح الإحياء والتجديد في كل كتبه التي ألفها في الشطر الثاني من حياته¹. ولذلك يُعتبر الغزالي بالفعل المجدد للقرن الخامس الهجري.

وهو ما لاحظته المستشرق دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، وأكد على أن الغزالي صاحب نزعة للتجديد والابتكار². وهو ما لاحظته كثيرون ممن درسوا حياة الغزالي. وقد أشار البعض منهم إلى خاصية التجديد عند الغزالي، والمتمثلة في سعيه للاهتمام بجميع جوانب بناء الإنسان وشخصيته، وهي الروح والعقل والجسم. وأكد في أعماله ومساغيه التربوية والتعليمية على التكامل بينها، والحذر من الاهتمام بجانب على حساب الجوانب الأخرى³.

فقد أعاد الغزالي النظر في العقل الإنساني كأداة في تحصيل العلوم، وكفايته في فهم أسرار الوجود وحقيقة الدين. فأيقن أن العقل البشري مجرد بوسائله وأدواته ومقولاته، عاجز عن إدراك الحقائق الكبرى الثابتة، وعن تحصيل العلم اليقيني الذي لا يأتيه الباطل من بين يده ولا من خلفه، ولا يتطرق إليه الشك واحتمال الخطأ. بل وجد أن العقل أداة يمكن أن تستخدم في تحطيم الثقة بنفسها. وأدرك الفرق بين العلم الذي يصل إليه العقل بالنظر والدليل، والعلم الذي ينكشف بالتجربة الروحية، وهو طريق الذوق المباشر. وأدرك الفرق بين المنهج الفلسفي الذي يولد الشك، لأن الفلسفة ترى الشيء ونقيضه، وتدلل على صدق كل منهما بأدلة متعادلة الرجحان. ومنهج المعرفة الصوفية الذي تنكشف فيه المعرفة عن طريق الإلهام والإلقاء الإلهي في الروح الإنساني⁴. وقد أكد الغزالي على الجمع بين مصدر الكشف (الوحي والإلهام) وبين العقل (وهو عنده العقل المتعالي لا العقل السينوي)، بل تميز الغزالي بتعبيره عن المعاني الروحية والمعرفة الكشفية بلغة عقلية. وقد بيّن

¹ أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر الثموية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 736.735.

² دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 291.

³ الأعمش، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 52.

⁴ أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر التاسعة لميلاد الغزالي، ص 739.738.

الغزالي ضرورة العلوم والمصادر جميعاً، لتحقيق المعرفة التي توصل إلى اليقين¹. فطلب العلم والرغبة في المعرفة بُغية الوصول إلى الحقيقة، لا يتحقق بالعقل وحده بل يتطلب ذلك العودة إلى الله تعالى والوحي والإلهام، فهو السبيل إلى اليقين وقطع الشك. بل نجد أن الغزالي يشرح الكشف والإلهام بالعقل، فهو يرى أن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء، بل هو أعلى أطوار العقل².

ومن أجل الفلسفة بين الغزالي تهافت الفلاسفة، وفضح أباطيلهم وأزال الهالة من على رؤوسهم فقد كانوا يعتبرون أنفسهم أرفع شأنًا وأكثر فهما من غيرهم. ويبيّن أن الفلسفة أسلوب من أساليب الفكر، وكل أسلوب فكري قابل للنقد والرفض أحياناً بأساليب الفكر ذاتها. ورأى الغزالي أن أية فلسفة ميتافيزيقية تحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق الفكر وحده، لا بد أن تبوء بالفشل. وأنه لا بد من نور الإيمان إلى جانب نور العقل، فلا بد من أن يلتقي العقل والوحي معاً. وهو ما أكد عليه الغزالي في المنهج الجديدة الذي وضعه لعلم الكلام، ويبيّن أن نجاحه مرهون بالاستناد إلى العقل والكشف كذلك. فطوّر بذلك منهج الأشاعرة في الدفاع عن السنة بعدما كانت طريقتهم جدلية، وجعلوا الإيمان سلسلة من العقائد المبرهنة. فهذه وسائل للإقناع الديني لا تؤدي إلى علم يقيني تطمئن إليه النفس. ولا يقنع بقضاياها إلا مُسلم بالعقائد ابتداءً، أما المنكر فلا غناء له فيه. وعارض اشتغال العامة بعلم الكلام، مؤكداً على أن إيمانهم البسيط (وهو إيمان العجائز) النقي يجب ألا تُعكره إشكالات الجدليين ولجاجتهم اللفظية وتعقيداتهم العقلية. ويُستثنى من وقعت له شُبه لا تزول بالوعظ والخبر، أو شخص راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان بأنوار اليقين³. وهو ما بينه الغزالي بالتفصيل في كتابه إجماع العوام عن علم الكلام.

وقد بسّط الغزالي الفلسفة وقضاياها، وجدد في منهج طرحها وطرق عرض مسائلها. حتى أن ابن رشد في رده على الغزالي يعيب عليه أنه مكن الجمهور (أي العامة) من الفلسفة، بتبسيط مسائلها، وتذليل صعوباتها، وسهل أسلوبها، ومكّن من لم يكن قادر على فهمها من مؤلفات غيره، أن يفهمها من مؤلفات الغزالي. ويرى سليمان دنيا أن الغزالي يكون فعل ذلك لأنه وجد

¹ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 65، 67، 68.

² الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 57. 59.

³ أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 739. 741.

الفلسفة كما هو الشأن مع مذهب التعليمية (الباطنية)، قد انتشرت فعلا بين العامة (وامتزجت براهينهم براهين المتكلمة وخاصة المعتزلة منهم). ويرى بأنه لولا تبسيط الغزالي للقضايا الفلسفية وترتيبها مسألة مسألة، لما كلف بن رشد نفسه عناء الرد عليها بنفس الطريقة، ما مكنه من إضافة معاني فلسفية أخرى، والإثراء الذي اضطره إليه الرد¹. ولذلك يكون الغزالي قد حفز غيره للبحث في علم الفلسفة، بعد أن أسس لفلسفة إسلامية.

ولإحياء علم الكلام رفض الغزالي ما وجدته من نزعة قوية عند المتكلمين، لاثام الغير بالزندقة والكفر، وفصل ذلك في كتابه في فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. هذه النزعة التي لم يكذب يسلم منها أحد ممن خالفهم في الرأي، فاتهموه سواء بالتصريح أو التجريح، حتى أن بعض المتعصبين من المتكلمين كفر من لم يُلم بعلم الكلام والعقائد المبرهنة من العامة. فطالب الغزالي المسلمين بنزع الغل والحقد من نفوسهم، والتخلص من التعصب الديني الأعمى. وطالبهم بالاستبصار والنظر قبل الحكم على معتقدات الآخرين، وألا يحجروا رحمة الله التي وسعت كل شيء. فمن الخطأ تكفير مسلم أول نصا بمعنى يُخالف تأويل الأخر. ومن الخطأ تكفير إنسان في أمر لا يتعلق بأصل من أصول العقائد. فيجب على المسلم أن يكف لسانه عن أهل القبلة ما داموا يشهدون ألا إله إلا الله وأن محمد رسول الله. أما الكفر الحقيقي فهو تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به. والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به. وانتقد الغزالي موقف المتكلمين من الدين، وفهمهم للإيمان على أنه أشكال وأوضاع وأدلة وبراهين. ودعاهم إلى الاهتمام بجوهر الدين وحقيقته، بدل أن ينصب كل جهدهم على شكلية الدين ورسومه². فالغزالي وضع علم الكلام في موضعه المناسب، وصرف عموم الناس عن الاشتغال به، ونصح العلماء بعدم التفرغ له وحده. وقد تلاشت بعد ذلك حدة الصراع بين الفرق الكلامية، والتعصب لها.

كما عُرف الغزالي بأنه أنبت المنطق من المعرفة الإسلامية، وعرض قواعد المنطق بقوالب إسلامية، فالميزان مستمد من القرآن، كما بيّن ذلك في القسطاس المستقيم، فبهي يتم الاستنتاج وصولا إلى المعرفة. إلا أن الغزالي يجعل الناس ثلاثة أصناف لكل صنف منهج معرفي، فالخواص

¹ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 87(ه).

² أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 743.742.

منهاجهم الميزان وطُرق الاستدلال. أما العوام فمنهجهم الإيمان المطلق بما ورد في القرآن، وابتعادهم عن أهل الجدل من الفرق الكلامية والباطنية، وتعليمهم فروع الدين ليُطبقوا تعاليم الإسلام. أما أهل الجدل فمنهاجهم خاطئ والطريق إلى إصلاحهم تعليمهم الميزان وكيفية الوزن به، على أن تتم مجادلتهم بالتي هي أحسن، وقد يلجئ معهم الغزالي إلى الحديد إذا كانوا ممن يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله¹.

ورغم تأثر الغزالي بمنطق أرسطو في المقاصد والمعيان وتشابه آراءه مع ابن سينا، إلا أنها بقيت في إطار المعطيات الإسلامية، التي فعلت فعلها في المبنى والمعنى. ثم انتقل الغزالي في محك النظر ومقدمة المستصفي إلى طور جديد، أبقى فيه على التصور الأرسطي ولكن بتحليل ومصطلحات وخلفيات إسلامية وعربية محضة، فأصبح الغزالي يَخط تركيبات جديدة لا يُلاحظ فيها آثار ابن سينا إلا قليلاً. ففي المحك والمستصفي أنتقل الغزالي إلى مفاهيم ومفردات جديدة، ومال بالمنطق نحو الأصول والإسلاميات بشكل تام، وأصبحت البنية المنطقية إسلامية محضة².

وجدد الغزالي في التصوف، فأخرجه من العزلة التي أحاط نفسه بها. وأعادته إلى الحياة الدينية المألوفة لدي المسلمين. فحول الغزالي التصوف عن وجهته المتطرفة النازعة إلى الهدم والسلبية، فقد جعل المتصوفة غايتهم الوحيدة هي الفناء في الذات الإلهية، وتركوا السعي وزهدوا في الدنيا فلا يفكرون في غير يومهم، فهم يعتبرون أن أركان التصوف هي: الفقر والزهد والتوكل ورياضة النفس وإذلالها ثم الخلوة. فاتجه به الغزالي إلى ناحية الإصلاح مستخدماً الأفكار الصوفية كوسائل لإعادة الحيوية إلى التعاليم الدينية الهامة، التي أضعفها الجدل الطويل بين الفقهاء والعلماء، بسبب أشياء ثانوية وطفيفة لا تتعلق بجوهر الدين في شيء³. ومع هذه التجربة الصوفية أكد الغزالي على ثبوت الذات لا نفيها، كهدف إنساني وديني وأخلاقي. وسعى الغزالي بذلك للجمع بين التصوف والمحافظة على شعائر الإسلام ورفع من شأنه⁴. رافضاً بذلك ما قاله بعض الصوفية مما هو غريب عن الدين الإسلامي، والسنة النبوية من سلبية وتواكل ينافي استخلاف الله

¹ الغزالي، القسطاس المستقيم، ت: محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، 1993، ص 9085.

² رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، دار المشرق، بيروت، ط1، 1986، ص 99، 114.

³ الخال، الغزالي بين المتصوفة، مرجع سابق، ص 74، 83.

⁴ الأعسم، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 101.

في الأرض والأخذ بالأسباب والتعامل مع السنن الكونية، ورفض قولهم بالحلل أو الإتحاد ووحدة الوجود أو الفناء التام للذات البشرية في الذات الإلهية.

لقد سعى الغزالي لإحياء علوم الدين بعدما أصبحت تُلقن جافة، ويحفظها الناس وربما طبقوا ما فيها من أحكام ولكن خالية من روحها ومقاصدها. وهو ما استدركه الغزالي في الإحياء. ولذلك قال عنه الحافظ أبو الفضل العراقي: "إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة الحلال والحرام، جمع فيه بين ظواهر الأحكام ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام. ولم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل، ولم يتبحر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل. بل مزج فيه بين علمي الظاهر والباطن". وقال شيخ الأزهر الأستاذ محمد الخضر بن الحسين التونسي: "فلا عجب أن يبلغ كتاب الإحياء في الغوص على أسرار الشريعة، والبحث عن دقائق علم الأخلاق وأحوال النفس، غاية بعيدة. فكتاب الإحياء من صنع عقل نشأ في قوة ورسخ في علم الشريعة، وخاض في العلوم العقلية وتفوق على كبيرها وصغيرها، وفرق بين سليمها ومعيها وتخلص بعد هذا من كدور الهوى، وظلمات الحرص على عرض الدنيا".¹

ففي كتابه إحياء علوم الدين برز هدف التجديد ظاهراً ومضموناً كما ظهر في حياة الغزالي وفكره. فهو يتضمن عصارة عقلية الغزالي وكل النتائج التي توصل إليها بعد مسيرة عذاب روحه الطويلة، وبعد أن درس وفحص وتأمل في كل أفكار وآراء وتعاليم كافة المدارس والفرق الإسلامية التي عايشها الغزالي. في القسم الأول من إحياء علوم الدين كتب عن المعرفة والعقائد الإسلامية، وفي القسم الثاني منه كتب عن العبادات كالصلاة والزكاة. وفي القسم الثالث تناول الرذائل. وفي الجزء الأخير كتب عن الفضائل.² وقد ذكر الغزالي أهداف كتابه الإحياء ما أعطاه المكانة المهمة، والقيمة العلمية الرفيعة. حتى قيل: "من لم يقرأ الإحياء فليس من الأحياء". فالغزالي بعد أن أشار إلى أن غيره صنف في مثل معانيه، بيّن أنه يمتاز عن مصنفاًهم بخمسة أمور هي أهدافه:³ 1. حل ما عقّده وكشف ما أجملوه. 2. ترتيب ما بددوه وتنظيم ما فرقوه.

3. إيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه. 4. حذف ما كرروه وإثبات ما حرروه.

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 1817.

² مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 5857.

³ محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 104.

5. تحقيق أمور غامضة اعتاضت على الأفهام، لم يُتعرض لها أصلاً.

وقد أكد الغزالي في التصوف على إتباع السنة والتمسك بالشرعية، مقتدياً في ذلك بأبي حمزة البغدادي الذي قال: "لا دليل على الطريق إلى الله تعالى إلا متابعة الرسول صلي الله عليه وسلم، في أقواله وأفعاله وسائر أحواله". وأبو سعيد الخزاز الذي قال: "كل باطن يُخالف ظاهر فهو باطل". والغزالي يذكر هذا في كتبه ولاسيما كتاب الإحياء، ويكثر من هذه النقول عن أكابر الصوفية ومتقدميهم، ليحقق نظريته في تأخي العلم والعقل مع التصوف في الإسلام. وليرفع الحُجُب التي ضربها بعض متفلسفي الصوفية حول التصوف. الذين جعلوه ألبازا وطلاسم يعبرون عنها بعبارات غامضة لا يفهما العقل، ولا تخضع لمقاييس الشريعة وموازن العلم¹.

وبالنسبة للتجربة الدينية أكد الغزالي أنها لا تتحقق في صورتها المثلى، إلا باتضاح الرؤية لعالم الحقائق، وذلك بكمال المعرفة، التي لا تتم إلا بكمال بصيرة الإنسان. فقد قال الغزالي في الإحياء: "من لم تكن بصيرته ثاقبة لم يتعلق به من الدين إلا القشور وأمثلته دون لبابه وحقائقه". وهكذا يتحدث الغزالي عن العقل بصورة تُعبر بجلاء عن تكاملية أطواره (سفنصل في أطوار العقل في مبحث نظرية المعرفة عند الغزالي). حتى أن الذوق الصوفي ذاته لا يُعبر عن إلغاء العقل، بل يُعبر عن أن الذوق الصوفي، هو نوع من الوعي الكوني الأعلى، الذي يُحقق فيه العقل كماله الحقيقي².

ويظهر التجديد عند الغزالي في أن تجربة الغزالي الروحية إذا ما قارنها بتجارب من سبقه، فهي من حيث كونها تجربة صوفية لا تضاد العقل. لأنها اتخذت من بساطة التعبير ووضوح أداة طيعة، للتعبير عن هذه التكاملية بين الذوق والعقل. فلم يذهب الغزالي في المنقذ (وفيما كتبه في الشطر الثاني من حياته) إلى نوع من الرمزية أو الغموض، إنما ارتبطت رؤيته بالموضوعية المنضبطة بمعيار المنطق العقلي والشرع الحكيم، فاكتمت هذه التجربة أهمية باللغة من الناحية المعرفية الاستمولوجية، رغم تعبيرها عن القيمة الروحية العليا بشكل غير محدود. فقد تم التعبير عن تجربة

¹. المرجع السابق، ص 19.

². عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 110.109.

روحانية بهذا العمق والتوغل، في قوالب عقلية منطقية¹. وهو ما يجعل من هذه التجربة الروحية إيجابية، تدفع للبحث والتأمل والتفكير المثمر والمنتج.

وقد عمل الغزالي على الجمع بين العبادات وأحكام الشريعة، وبين أسرارها ومقاصدها. وجمع في سبيل المعرفة بين ما تلاحظه الحواس وينظر فيه العقل، وما يصل إليه الحدس والبصيرة بالكشف والفتح الرباني. وذلك ما بينه في كتبه وكل مساعيه لتكوين الفرد المسلم، فربط بذلك بين حياة الإنسان وواقعه الاجتماعي وبين منظومته المعرفية وتجربته الروحية. ووضح أن الجمع بين كل ذلك يضمن الشخصية المتكاملة المتحققة بيقين المعرفة الربانية. وقضى بذلك على القطيعة التي وقع فيها من سبقه، بين طريق العقل والحواس وطريق الوحي والكشف. وكل ذلك أجمله محمود العقاد حين بين أن المتصوف المسلم إذا آمن بالكشف عن الحقائق من وراء الظواهر، فهو لا ينتهي من هذه التفرقة إلى إسقاط الشريعة، أو إسقاط ما تأمره به من التكليف. أو إباحة ما تحضره من المحرمات. لأن الحقيقة عنده لا تنقض الشريعة، بل تُتَمِّمُها وتكشف ما استتر من حِكْمَتِها، وتُظهِر ما خفي من أسباب ظواهرها.²

ويضيف العقاد أن الصوفية من حيث علاقتهم بالدنيا نوعان، نوع يرفضها لأنه يعتبرها وهم وغشاوة مزيفة. ونوع آخر يخوض غمار الدنيا ليمتحن نفسه ويبتليها بتجارها وغواياتها. وعنده هي جميلة لأنها من خلق الله. وكل ما يخلقه الله جميل. وهو أقرب أنواع التصوف إلى الإسلام. فليس على المسلم كما يقول العقاد أن يرى للدنيا ظاهرا خداعا وباطنا صادقا أجمل من ظاهرها، فذلك ما تؤكد قصة الخضر مع موسى عليهم السلام. وينكر الإسلام مذهب الحلول وأن الله حل في جسد إنسان، ولا يقر مذهب القائلين بفناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية. إلا إذا كان المقصود بالفناء فناء الشهوات، وفناء الأنانية وحلول محبة الله محلها في القلب والأرواح. ولا يقر الإسلام مذهباً يقول بوحدة الوجود، وأن الله هو مجموعة الموجودات. ويذهب العقاد إلى أنه إذا جاز للمتصوف المسلم أن يقول بوحدة الوجود، فهي وحدة الفضائل الإلهية ووحدة التوحيد. وقد يوفق المسلم المتصوف بين الظاهر والباطن، فيقول إن الشريعة من غير الحقيقة رياء وكذب، وأن الحقيقة من غير شريعة إباحة وفسوق. وقد يوفق بين الأمور الدنيوية والأمور الأخروية بمذهب

¹ المرجع السابق، ص 135.

² العقاد، التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 118.

جميل معتدل بين الطرفين. فليس الزاهد من لا يملك شيء، بل الزاهد من لا يملكه شيء. فهو ملك للدنيا غير مملوك لها بحال¹.

والجنيد لما سأله رجل قائلاً: "من أهل المعرفة أقوام يقولون إن ترك الحركات من باب البر والتقوى". فقال الجنيد: "إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيم، والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإلى الله تعالى رجعوا فيها. ولو بقيت ألف عام لم أنقض من أعمال البر ذرة"². وهذا ما يذهب إليه الغزالي، من الجمع بين الظاهر والباطن، والتمسك بالشريعة عند سلوك طريق التزكية والبحث عن الحقيقة. وهو يقول في كتابه مشكاة الأنوار: "فإن أجمع بين الظاهر والسر جميعاً، فهذا هو الكامل (...). الكامل من لا يُظفئ نور معرفته نور ورعه. ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة. وهذه مغالطة منها وقع بعض السالكين إلى الإباحية وطى بساط الأحكام ظاهراً، حتى أنه ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائم في الصلاة بسره، وهذا سوى مغالطة الحمقى من الإباحية الذين تأخذهم تراها كقول بعضهم (إن الله غني عن عملنا)"³.

وعن مالك بن أنس، أن رسول الله ﷺ خرج يوماً فاستقبله شاب من الأنصار يقال له حارثة بن النعمان، فقال له: كيف أصبحت يا حارثة؟ قال أصبحت مؤمناً حقاً، قال: فقال رسول الله ﷺ: "انظر ما تقول، فإن لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قال: فقال: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي وأظمأت نهارى، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأني أنظر إلى أهل الجنة كيف يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار كيف يتعادون فيها، فقال له النبي ﷺ: "أبصرت فالزم، مرتين، عبد نور الله الإيمان في قلبه"⁴. فالنبي ﷺ يؤكد في هذا الحديث على التزام العبادات، لتحقيق هذه الحالة الروحية والإيمانية العالية.

¹. المرجع السابق، ص 114.

². محمد الصادق عرجون، الغزالي الثائر، مرجع سابق، ص 63-64.

³. الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ت عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986، 162.

⁴. رواه البيهقي في شعب الإيمان، تح: عبد العلي حامد، تح: احمد الندوي، مكتبة الرشد، 2003م، باب الزهد وقصر الأمل، رقم الحديث 10106، ج13، ص 158.

والعقلانية باقية مع الغزالي إلى آخر حياته وفي كل مؤلفاته. يقول أحمد علي زهرة: "ومن الممكن القول بأن العناصر الجوهرية في دفاع الغزالي عن العقل، والتي صاغها في مجرى تطوره الفكري ما قبل انتقاله إلى التصوف، قد بقيت في أغلبها كما هي، بمعنى استمرارية العقلانية المبطنة، الداعية إلى ضرورة العقل والنظر العقلي، باعتباره أسلوباً لاكتشاف الحقائق، أو ضرورة المنطق باعتباره أداة العقل المجربة. أما التغير الجوهرى أو الإضافة الجوهرية التي أدخلها إلى التصوف فهو ضرورة ذوبان العقل ومعطياته في بوتقة التجربة الذوقية"¹. والغزالي إلى آخر حياته لم يقل كوشفت بكذا، ولا عاينت ولا شاهدت كذا، بل أحاط نظرياته ومسائله برعاية العقل ولغته، وكأن هذه المسائل وليدة العقل المحض. وهذا ما يلاحظ في معراج القدس، حيث يستعمل الغزالي العقل وبمازته يُعبر عن المسائل ووجهات نظره، التي ذهب إليها بعد مرحلة اهتدائه إلى نظرية الكشف والإلهام.²

ويعتبر العقاد أن الغزالي من المتصوفة العقلين، فالعقاد يقسم المتصوفة إلى قسمين: منهم العقلين ومنهم القلبين. فالعقلون يذهبون بالعقل إلى غاية حدوده، ولا يتهبون الشكوك والاعتراضات. بل يقولون بلسان الغزالي أن الشك أول مراتب اليقين، ولكنهم متى بلغوا بالعقل غايته ملكتهم نشوة الوجدان فأسلموا أمرهم كله إلى الإيمان. وليس اشتغالهم بالعقل مانعاً لهم أن يشتغلوا بالرياضة النفسية وإنما يشتهرون بأفكارهم، لأنها الصلة بينهم وبين تلاميذهم ومريديهم وقرائهم، وتغلب شهرتهم بالفكر على شهرتهم بالرياضة. أما المتصوفة القلبين فهم يلتمسون المعرفة المباشرة بالرياضة النفس على قمع الشهوات، وعندهم أن شهوات الإنسان هي الحائل بينه وبين النور. فإذا ملك زمامها وأفلت من قيودها تكشف له النور ووصل إلى مرتبة العارفين، وأغناه صفاء النفس عن دراسة الدارسين وبحوث الباحثين.³

ويشير محمد الصادق عرجون إلى الدور التجديدي عند الغزالي في مختلف العلوم والفنون فيقول: "فالغزالي في نظر محبيه المعجبين بعقله وعلمه، العبقرى النظار الذي حطم العقول بقوة عقله. والعالم الأصولي الفقيه المتكلم، الذي أرسى قواعد العقائد على دعائم المنطق البرهاني، وحماها بسياج الحججة الباهرة. والجدلي الذي يقتحم على الخصوم قلاعهم اقتحام مغالبة، ليهدم

¹ أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 209.

² سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مرجع سابق، ص 67.

³ العقاد، التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 112.

بقوة حجته ما أقاموا من حصون الشبه والأباطيل. والفيلسوف الذي خنعت له كبرياء الفلاسفة، ودانت لعقله عصيات الفلسفة، فظهر على أسرارها وكشف عن خبيئاتها، وبهرج زيغها وحقق من عويص قضايها ما عجز عنه فُحولها. والصوفي الروحاني والحكيم النفساني، الذي تجلت بنور قلبه وإشراق روحه أسرار الشريعة، وحكم بتشريعها فأبان عنها في إحياءه بما لم يجري معه في شوطه جواد من الأئمة والحكماء. مما دفع كثير من محبيه من أعلام العلماء، إلى المبالغة والإغراق في وصف هذا الكتاب الفريد (الإحياء) في بابه¹.

وقد كان لحركة الإحياء والتجديد التي قادها الغزالي، تأثيرا بالغا في إرجاع المسلمين إلى الحياة الروحية العملية، وإلى حياة الزهد والتصوف السني. فقد انتقد بدع المتصوفة وانحرافاتهم في كتابه الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين. وحارب دعوات الإباحية ورفع التكاليف الشرعية، ومن دعوا إلى الأخذ بباطن الشرع وعدم الإذعان لظاهره، وبما سموه الحقيقة في مقابل الشريعة. وارجع الناس إلى الخوف من الله والورع في الدنيا بعدما ضعفت قوة الحساسية الدينية، نتيجة الإقبال على الدنيا والانغماس في شهواتها. وقد انتشر هذا النوع من التصوف المتزن في المشرق، ووصل مع بن تومرت وهو تلميذ الغزالي إلى المغرب².

فالناظر في تجربة الغزالي وما ذكره في المنقذ، الذي يمثل ترجمة لمساره منذ ريعان شبابه إلى آخر كهولته وقد أناف على الخمسين (أي أواخر حياته)، [يجده صاحب مشروع ابستمولوجي (معرفي)]. عمد فيه على تأمل الإنتاج العلمي القائم في عصره، فكأنه يريد تأسيس قول بعدي يتخذ من العلم القائم موضوعا، ومن المقارنة أسلوبا ومنهجيا، أي دراسة شروط إنتاج المعرفة عن طريق دراسة مبادئها وأسسها لتقييمها. وقد كان الغزالي يتمنى أن يكون مجدد القرن الخامس (...). وقد تتبع الغزالي مستويات الممارسة الابستمولوجية الثلاث. أولها عرض العلم القائم في واقعه عرضا موضوعيا. ثم تقديم الحكم، أو البعد النقدي، وثالثا مستوى التجاوز والتأسيس. وهذا ما يفسر كون الغزالي انتقد الفرق والمذاهب والفلاسفة والمتصوفة، ومع ذلك أخذ ببعض أقوالهم. فنقده لهم لم يكن في مستوى الحقائق، ولكن في مستوى الطريقة والمنهج، رغم أن ذلك قد يؤدي إلى نقد

¹ محمد الصادق عرجون، الغزالي الناثر، مرجع سابق، ص 26.

² أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 747.746.

بعض الأفكار والنتائج¹. كما حدث مع الفلاسفة أين كفرهم في ثلاث مسائل، وبدعهم في سبعة عشر مسألة.

وقد انفرد الغزالي عن غيره بكونه فقيه النفس، فقد غاص في أسرار الشريعة وبيان مقاصد أحكامها بجقائق قلبية وأمور روحية، تجعل من هذه الأحكام غايات مُحِبَّة تنهض إليها النفوس راغبة محبة. وذلك ما نجده في كثير من كُتب الغزالي وخاصة الإحياء، ففيه من أسرار الشريعة ما لا نجده في غيره من كتب الصوفية أو كتب الفقهاء². ففي الإحياء يتكلم الغزالي على فقه النفس قائلاً: "من أراد أن يصير فقيه النفس، فلا طريق له إلا أن يتعاطى أفعال الفقهاء، وهو التكرار للفقه حتى تنعطف منه على قلبه صفة الفقه، فيصير فقيه النفس (...). وكما أن تكرر ليلة لا يحس تأثيره في فقه النفس، بل يظهر فقه النفس شيئاً فشيئاً على التدريج"³.

فقد اهتم الغزالي بدراسة النفس، [وكان من السابقين في تأسيس علم النفس (فقه النفس)]. فقد قال (في ميزان العمل) أنها تدرك بالعقل أو بآثارها وأفعالها. وفي الإحياء وغيرها من كتبه يظهر الغزالي كعالم نفس، عارف بطبيعتها ومدرك لأفعالها ولدائها وأدائها، والتمكن من أحوالها. فوضع الغزالي بذلك أصول البحث النفسي العام، وأصول البحث النفسي الوقائي والعلاجي، وكانت خطواته تنتقل من تتبع النشاط النفسي ودراسة الوقائع النفسية، ثم تحديد طبيعة السلوك، وحقائقه الدوافع وعلاقتها بالإرادة، وتحليل الحياة الوجدانية والانفعالات والعواطف، وعلاقة كل هذه القوى والظواهر بالإدراك والمعرفة وطلب اليقين والكشف والحدس والتعقل. وربط كل ذلك بالبحث عن السعادة وعلاقتها باليوم الآخر. وذلك لأن رؤية الإنسان للعالم تحكمها الوحدة والتكامل. أما على مستوى التفكير وحقائق رؤية الإنسان والمعالجات الميتافيزيقية، فقد تطرق الغزالي إلى براهين وجود النفس العقلية والنقلية، في كتابه معارج القدس والإحياء ومعراج السالكين والرسالة اللدنية. وبتأكيده على وجود الذات يكون الغزالي قد انتصر لفلسفة الذات والوعي. وهو ما لم تهتم به الفلسفة اليونانية، التي اهتمت مباشرة بالأشياء وصرفت النظر عن ذات الأشياء. وهو ما أكدته فلاسفة العصر الحديث ومنهم بيكون⁴ وديكارت، اثر موجة الشك في قيمة العلم اليوناني¹.

¹. نور الدين السائي، نقد العقل، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2003، ص 4846.

². محمد الصادق عرجون، هل شك حجة الإسلام؟ مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر التاسعة لميلاد الغزالي، ص 859.858.

³. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 942.

⁴. فرنسيس بيكون (Francois Bacon): 1561. 1626 بريطاني، وضع دائرة معارف واسعة أسست على الملاحظة

التجريبية والمنهج الاستقرائي، تهدف إلى وضع الطبيعة في خدمة الإنسان. معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 226.

وقد أكد الغزالي على الجمع بين العلم والعمل، فهذا ما فعله في تجربته وحياته، وهو ما سطره في مؤلفاته. حتى أنه في رحلته للبحث عن اليقين كتب معيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم والمستصفي، وبما أن هذه الكتب وضعت لتكون أساس العلم، سواء العلم البرهاني أو الفقهي، فقد أدرك في هذه الرحلة أن هذا العمل الذي يخدم الجانب النظري، لا يتم إلا بمعيار آخر يهتم بالجانب العملي، فكتب ميزان العمل². وقد جمع الغزالي بين عالم الغيب والشهادة، وبين عالم الجبر وعالم الملكوت، وهو ما لاحظته المستشرق فنسك في فكر الغزالي ومؤلفاته³. وذلك يجعل الغزالي صاحب نظرة واقعية إلهية تربط شؤون الدنيا بالغايات الإلهية والأهداف الأخروية. اهتم بعمارة الأرض وخلافة الله فيها، لتكون الدنيا طريق لتحقيق رضا الله والفوز بالجنة. ويعتبر الحسين معن الغزالي ممثل التصوف السني، وهو ينتقد المتصوفة بما فيهم الغزالي، وذلك لما ظهر من انحرافات عديدة عند الكثير من أهل التصوف على امتداد تاريخه الطويل، وهذه الانحرافات يتنكر بعض المتصوفة لبعضها، ويتنكر البعض الآخر منهم لانحرافات آخر منها. وهو يعتبرها نتيجة طبيعية لروح ومضمون الاتجاه الصوفي. ومن هنا لم يخل من بعض هذه الانحرافات حتى التصوف السني الذي يمثله الغزالي. وهو يشير إلى كتابه إحياء علوم الدين، والذي يعتبره أقرب كتب التصوف إلى الشريعة. وهو يُرجع الانحرافات التي ابتلي بها الاتجاه الصوفي إلى انحرافات في الممارسات، وانحرافات في النتائج والأفكار. ومن هذه الانحرافات العُزلة، وتطبيق الحياة الاجتماعية وممارسة السماع والرقص، والحزن، وتعطيل أحكام الشريعة باعتباره الوصول إلى درجة ترتفع معها التكاليف، والمهجوم المتكرر على العلوم الشرعية القائمة على أساس السماع لا الكشف والإشراق، وأشكال الانحراف العقائدي من حلول وفناء واتحاد، واللغة الخارجة عن حدود الأدب الشرعي مع الله تعالى، والطابع المستعلي على الرسالة الإسلامية الذي لا يُفرق بينها وبين غيرها من الشرائع. إلى آخر ما هنالك من انحرافات سجلها التاريخ على الاتجاه الصوفي⁴.

¹ نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 55.53.

² المرجع نفسه، ص 232.

³ الأعمش، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 54.

⁴ الحسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، مرجع سابق، ص 56.

والحسين معن يُنكر في التصوف أمرين، كان الغزالي قد نهى عن الوقوع فيهما، وقد أشار إلى ذلك في كتبه إما مباشرة كما فعل في كتابه الكشف والتبيين، أو من خلال طريقة التربية والتزكية التي ينصح بها، كما فعل في الإحياء وغيره من كتبه. والأميرين هما¹:

1. أن التصوف يركز على التربية الروحية والعلاقة بالله، دون التأكيد على الجوانب الأخرى الضرورية في الشخصية الإسلامية. فالعمل التربوي الإسلامي يجب أن يهتم ببناء الشخصية الإسلامية من ناحية المضمون أي من حيث العلاقة بالله وحبه وخوفه ورجائه.. الخ، ومن ناحية الإطار أي من حيث الخلق والانفتاح الاجتماعي والعطاء والجهاد في سبيل الله، ومعرفة أحكام الشريعة ومفاهيمها. ولا يجب التركيز على جانب دون آخر، فالتركيز على التربية الروحية عبر الرياضات، والأفكار، والمجاهدات، وباعتبار أنه يصعب على الإنسان التعامل مع الغيب، وأن يكون مستقيماً فيه من دون نهج إلهي يسير عليه في ذلك بمعزل عن الجوانب الإسلامية الأخرى، فمن السهل أن ينتهي الأمر إلى الانحراف والخروج عن خط الإسلام السلوكي والفكري في الحياة.

2. الأمر الثاني أن هدف التصوف لم يكن بناء الإنسان العابد المطيع لله تعالى، الملتزم بشريعته المنزلة منه إلى عباده هُدىً، ونوراً، ونهجاً، وحياءً. وإنما كان هدفه الوصول إلى مذاقات الاتصال بالوجود المطلق والفناء في الحقيقة المطلقة، أو إدراك الحقائق إدراكاً بالعيان، والقلب، والكشف، والعرفان وغير ذلك من المعاني التي إن صحت من الناحية العلمية، ولم تكن أوهاماً ضائعة، فهي لا تصح هدفاً لعمل تربوي واسع ينطلق من الإسلام وللإسلام.

وقد أكد الغزالي على ما نبه إليه الحسين معن لتحقيق التربية المتكاملة²:

1- التأكيد البالغ على الجانب الروحي، وتربية المضمون الداخلي المرتبط بالله تعالى من حيث الحب، والإيمان والأخلاق والخوف والرجاء والزهد... الخ. وبالوسائل المعهودة في الإسلام من الصلاة والصوم والتنفل بالعبادات والذكر ومخالفة الأهواء... الخ. ولكن باعتبار الجانب الروحي جزء من كل، هو بناء الشخصية الإسلامية بمختلف جوانبها الفكرية، العقائدية، الروحية والأخلاقية والاجتماعية. وهذا ما نجد مفصلاً في إحياء علوم الدين.

2- إن بناء الشخصية الإسلامية الذي تُشكل التربية الروحية جزءاً منه، هو الآخر ليس سوى جزء من كل. وهذا الكل الذي تُعتبر الشخصية الإسلامية جزءاً منه هو الإصلاح الاجتماعي،

¹. المرجع السابق، ص 56.

². المرجع نفسه، 61.60.

وتغيير أوضاع الناس لتلتئم مع الإسلام، وتصدر عنه. وقد أكد الغزالي في كثير من كتبه على الإصلاح في مختلف جوانب الحياة، فلا يمكن بناء شخصية إسلامية إلا في البيئة الصالحة الملتزمة.

المطلب الثالث: تجربة الغزالي الروحية ونظرية المعرفة عند الغزالي.

إن الغزالي وامثالاً لقول الرسول (ﷺ): (اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع)¹ قد تجاوز في بحثه لنظرية المعرفة مجال الدراسة النظرية والرياضة العقلية، ليجعل من رأيه تجربة حية يمكن أن يُدرك نتيجتها كل من بذل جهداً في سبيل تطبيقها. فمن خلال تلك النتائج الإيجابية في حياة الناس تتحدد أهمية كل نظرية. وقد وجد الغزالي الذي برز في أهم علوم عصره ووصل إلى غايتها، أن أسلوب المتصوفة في دراسة مشكلة المعرفة يختلف عن أسلوب غيرهم (من الفلاسفة والمتكلمة والتعليمية والفقهاء)، بل وجد الغزالي أن الأهمية التي أعطاها المتصوفة لمشكلة المعرفة، جعلتهم يربطون غاية الحياة الروحية بالمعرفة، وربطوا المعرفة بالله، وهو ما استرعى عناية الغزالي وأثار شغفه المعرفي.

فالمتصوفة أكدوا قبل الغزالي [أن المعرفة نور جاء من عند الله، قَالَ تَعَالَى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^{١٥} يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^{١٦} المائدة: ٥١ - ٦١. ولا بد أن يكون الغزالي قد وقف على قول أبو سليمان الداراني (ت215هـ): الوارد في تذكرة الأولياء: "إن الله قد يكشف للعارف وهو نائم في فراشه من السر ويفيض عليه من النور، ما لا يكشفه للقائم في صلاته. وإذا استيقظت في العارف عين قلبه نامت عين جسده، لأن العارف لا يرى سوى الحق". وقد يكون الغزالي وقف على قول ذي النون المصري (ت245هـ) الوارد في تذكرة الأولياء: "تنقسم المعرفة إلى ثلاثة أقسام: الأول حظ مشترك بين عامة المسلمين، والثاني معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء، والثالث خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم". وقد استحسّن الغزالي وأثار انتباهه ما قاله المتصوفة، من أنهم توصلوا إلى إدراك الكثير من الحقائق الكبرى: مثل الموت والحياة والنبوءة والدين، عن طريق الكشف والحدس. وهي معرفة

¹. أخرجه مسلم في صحيحه عن زيد بن أرقم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، رقم الحديث 2728، ج4، ص2088.

مباشرة تندمج فيها الذات بالموضوع، دون واسطة الحواس وما يُكملها من الآلات، ودون الاستعانة بالقواعد المنطقية. واعترفوا بعجزهم عن التعبير عما توصلوا إليه من معلومات¹. وفي مسيرة بحثه عن اليقين، نظر الغزالي فيما ذكره المتصوفة عن مشكلة المعرفة، ومحص فيما وصلوا إليه من معارف، وما ذكروه من حقائق. وبعد أن ميز في التصوف بين الغث والسمين، والصحيح والزائف، وما يوافق السنة منه وما يخالفها، وهو ما بينه في كتبه، خاض بتجربته الروحية بُغية الوصول إلى معرفة الحقيقة واليقين. فجاءت نظرية المعرفة عنده تؤكد على أهمية كل من العلم والعمل، وضرورة الربط بينهما للوصول إلى الكشف المفضي إلى الحقيقة واليقين. وهو ما ذكره في ميزان العمل والرسالة اللدنية.

وانطلاقاً من تقسيم الغزالي العالم إلى عالين: العالم العلوي والعالم السفلي أو عالم الغيب وعالم الشهادة، فإنه يرى بأن الإنسان يعيش بين هذين العالمين ويتعرف عليهما من خلال نفسه بجنتيها. فهو يقول: "لنفس جنتان: جنية إلى المأ الأعلى وجنية إلى العالم الأسفل"². وهو يقول عن وسائل النفس في تحقيق المعرفة: "والنفس إن سلطت على العالم الأسفل، فهي تتوصل إليه بآلة الجسم، ثم أفعالها تظهر في الجسم في مواضع عشرة أحصيناها فيما تقدم، قمتها الحواس الخمس من الشم والذوق واللمس والسمع والبصر، وهذه علة وسبب للقوى الخمسة الباطنة، أعني القوة الخيالية والذاكرة والحافظة والتفكير والوهم (...). فلزوم هذه المدركات للنفس ضروري، أعني عند صرف الهمة إليه بلزوم ذلك طبعاً (...). فصحّ أن الجنية السفلى الجسمانية أفعالها جسمانية محضة، والأفعال الجسمانية كلها ضرورية طبيعية"³.

ويفرق الغزالي بين هذين العالمين في الوجود: [عالم الأمر أو عالم الحقائق، وهو الذي سماه في كتابه (المضنون به على غير أهله) عالم الأشياء في ذاتها، وهو الذي طبقه بالنسبة إلى الله والنفس والعالم، في أول مسائل كتابه التهافت، على اعتبار أن هذه الجواهر أشياء في ذاتها، مجردة عن الزمان والمكان المرتبطين بعالم الظواهر. فلا علاقة بين الله تعالى كعلة والعالم الصغير والإنسان أو العالم الكبير كمعلول، إلا من خلال السببية المجردة عن علائق الزمان والمكان، وفي مشكاة الأنوار صورة أخرى حيث يُعمم الغزالي نظريته على كل الجواهر التي ترتد إلى فعل الذات الإلهية.

¹ محي الدين عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، مرجع سابق، ص 144، 146، 148.

² الغزالي، معراج السالكين، في فرائد الآلئ من رسائل الغزالي، ت: محمد بخيت، دط، ص 61.

³ الغزالي، معراج السالكين، المصدر نفسه، ص 26.

أما العالم الثاني، فهو عالم الشهادة أو عالم الخلق أو التقدير أو عالم الظاهر أو العالم السفلي، ويُطلق عليه الغزالي مترادفات كثيرة في مؤلفاته العديدة. والذي يعنيه الغزالي بمصطلح الخلق هنا وكما هو ظاهر في كتابه المضمون، هو التقدير في الزمان والمكان، أي عالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان، وهو النظام الظاهر بفعل تلك الذوات كوجود مثالي. وهنا تحوّل مفهوم العلوم فصار مقصور على عالم الظواهر، أما عالم الحقائق أو الأشياء في ذاتها، فهو موضوع إيمان باعتباره شرطاً لعالم الظواهر، ومن حق العقل أن يتعقل هذا العالم، ولكنه ليس من حقه على الإطلاق أن يُحدده بقوانين الفكر المحدودة والمقيدة بالحدود الزمكانية المُعطاة له في عالم الظواهر، وهذا التفكير الذي يُحاول تجاوز عالم الظواهر لمعرفة عالم الحقائق، ليس إلا وهماً من أوهام الخلط المصاحبة لملكة العقل النظري أو ملكة الفهم كأنا منطقية. وللتفرقة بين العقل كأنا منطقية والعقل كأنا متعالية، يُطلق الغزالي على العقل في طوره الثاني الأعلى مصطلح الروح، انطلاقاً من قوله **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَعَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾** ٥٨. فالعقل باعتباره روحاً هو

عالم، من عالم الأمر الإلهي وهو الأنا المتعالية. وهذا الروح العقلي هو الشرط المتعالي لفهم، الذي يُمثل في جوهره فعل العقل وليس العقل ذاته. ولكن ليس من حقه أن يعتبر هذا التعقل سيقوده لتحديد العقل نفسه، لأن التعقل معلوم للعقل نفسه. وهذا هو الوهم والمغالطة التي كبلت المذهب السينوي، فاعتبرت المعقولية هي ماهية مطابقة للوجود. وانتقلت من التعقل إلى الوجود كهوية ومطابقة، لأن ابن سينا لم يميز بين الشرط والمشروط، بل اعتبرهما شيء واحد¹.

وإذا كان مصدر المعرفة عند الفلاسفة هو العقل والعقل وحده. فإن الغزالي يرى عن تجربة أن وراء طور العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى، يُبصر بها الغيب وما يكون في المستقبل وأمور أخرى، العقل معزول عنها، كعزل قوة التمييز عند إدراك المعقولات. وكعزل قوة الحس عن إدراك التمييزات. هناك إذن البصيرة وموضوعها الذي يتكشف لها إنما هو الغيب². والغزالي يقول في المنقذ: "ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل،

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 99.98.

² عبد الحليم محمود، مقال الغزالي وعلم الغيب، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 159.

وأمر أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز"¹.

ففي الجانب النظري [تُحاول نظرية المعرفة عند الغزالي أن تَرُد الوجود كله إلى الله، من حيث إنه فاعل حقيقي مختار ومريد. وهي إذ تؤمن بفكرة حدوث العالم، فإنها تستنكر القول بقدمه. فالغزالي يقول في تهافت الفلاسفة: "إن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه، لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط. فإن نُفي عنه معنى الحدوث، لم يُعقل كونه فعلاً، ولا عُقل تعلُّقه بالفاعل". فنظرية الصدور الفارابية من حيث اعتمادها المطلق على تصور عقلي، ومن حيث محاولة تَفْهَم الفعل والفاعل، لا تستطيع أن تحل مشكلة الوجود في نظرية المعرفة عند الغزالي. ذلك لأن نصوص الفارابي كما يرى الغزالي، وإن اعترفت هنا وهناك للعقل الإنساني بسموه وتفوقه، إلا أنها عاجزة في نهاية المطاف عن الوصول الحقيقي إلى طبيعة المعرفة الذوقية الوجدانية. إن محاولة تفهم خصائص المعلول الأول، والعلم والمعلوم والكيفية والماهية عن طريق العقل قد تُفيدنا كثيراً، ولكن لن نُعطينا هذه المحاولة صورة حية كتلك التي يُحسها الصوفي، ويتوصل إلى معرفتها عن طريق الذوق والقلب"².

وتتعلق نظرية المعرفة عند الغزالي حسب أحمد على زهرة برؤيته للنفس، حيث يتبنى النظرية الأفلاطونية التي يجدها أقرب إلى الشريعة من نظرية أرسطو. فالنفس عند الغزالي تدخل حُبلى بالمعرفة التي حصلت عليها من قبل في عالم المثل. بينما يرى أرسطو أن النفس صورة البدن. ولا يؤمن الغزالي بأن النفس سابقة البدن في وجودها مع البدن، وإنما هي تولد مع البدن. يقول الغزالي (في الرسالة اللدونية): "تُصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد، بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجوهرها وذواتها إن كانت مفردة. والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتعش علمه في النفس". ويضيف أيضاً: "جميع العلوم مركزة في جميع النفوس الإنسانية، وكلها قابلة لجميع العلوم. وإنما يفوت نفساً من النفوس حظها منه بسبب طارئ وعارض يطرأ عليها من خارج (...). وعن عياض بن حماد عن النبي (ﷺ) قال: (وإني

¹. الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 58.57.

². عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 365.

خلقت عبادي حنفاء كلهم فاختالتهم الشياطين عن دينهم)¹. وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال (ﷺ): (كل مولود يولد على الفطرة)². ولذلك يقول الغزالي (الرسالة اللدنية): "وهكذا فالنفس الناطقة الإنسانية أهل لإشراق النفس الكلية عليها ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفائها الأولى". فالعلاقة بين النفس والمعرفة وطيدة عند الغزالي.³

وأسمى ألوان المعرفة عند الغزالي كما جاء في الإحياء، [يتضح في حب الله من داخل القلب، وفي الإعراض عن مشاغل الدنيا والالتفات إلى ذاته وحده لا إلى شيء غيره. يقول الغزالي: "أصل الحب لا ينفك عنه مؤمن، لأنه لا ينفك عن أصل المعرفة. ومن دخل الإخلاص قلبه فإن الله يكون محبوب قلبه، ومعبود قلبه، ومقصود قلبه". ويرى الغزالي تدرجا في المعرفة من حيث سيطرتها على القلب، ومن حيث تأثيرها الحقيقي في الروح. ويقول إن مراتبها العلمية والعملية، لا يمكن أن تتحقق دفعة واحدة. إذا أخذ الإنسان نفسه بالرياضة الروحية العسيرة، فإنه سيحصل على المعرفة. إن المعرفة تتبع المحبة بالضرورة. كما أن المحبة تتبع المعرفة بالضرورة. وإذا كان الغزالي يرى أن مقامات التوبة والصبر والزهد والخوف والرجاء، هي مقدمات لاكتساب الجانب الإيجابي في المعرفة، فإنه يشترط في استدامت المحبة والمعرفة، وجود الفكر الصافي والذكر الدائم والجد البالغ في الطلب، والنظر المستمر في الله تعالى، وفي صفاته وفي ملكوت سماواته وسائر مخلوقاته. فالحصول على المعرفة والمحبة عسير إلى حد كبير. والحفاظ عليهما أشد عُسرا وأصعب منالا. لأنه يتطلب من المجهود الروحي والبذل الذوقي والصفاء الوجداني القدر الكبير. فالمعرفة والمحبة يمتازان إذن بجانبيين نفسيين يسموان بالفرد، إذا استطاع أن يصل إليهما ويحققهما في أمانة وإخلاص، إلى أبعد درجات الرقي]⁴.

¹. وفي صحيح مسلم قال (ﷺ): (وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم)، مصدر

سابق، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة، رقم الحديث 2865، ج 4 ص 2197.

². أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، تح: محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم 1385، ج 2، ص 100.

³. أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو العرفان، 189.

⁴. عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 366.

والبهجة الباطنية وهي ثمرة التجربة الروحية [تقودنا في المعرفة الغزالية إلى العلم، وتُبعدا عن النقص. فللروح رغبة قوية في الكمال، وإذا كان الكمال من كفيات الألوهية، فإنه من هذه الناحية يُصبح موضوع للمحبة عند الإنسان. فإذا عجزت الروح عن إدراك هذا الكمال، فإن رغبتها فيه وبجتها المستمر عليه، لا ينقطعان ولا يتلاشيان. وبرغبته في الكمال يسعى الإنسان لمعرفة الله عندما يدرك بأنه هو الكمال، فيسعى للتشبه بالكيفيات الإلهية، ويبحث عن العلم الحقيقي الخالد، وهكذا حتى تُحقق الروح لذتها ونشوتها في الوصول إلى هذه الغاية، وإدراك تلك المرتبة¹]. فأساس المعرفة عند الغزالي الإيمان بالله، والمعرفة عنده ترتبط ارتباطاً نفسياً بالتوحيد والمحبة الإلهية. فالتوحيد هو المقوم للمعرفة اليقينية، وتكون المعرفة على قدر المحبة، والانتقال في مقامات تطهير القلب وتركيبته، ليسمو بالتوحيد من مجرد التلفظ به، إلى إدراك معناه في القلب، ثم تحقق الإنسان بالتوحيد في كل شؤونه وأمره حياته. فالمعرفة الحقيقية عند الغزالي هي معرفة الله، وهي المحرك لمدارك الإنسان. فتلك المعرفة هي مجموعة من العمليات النفسية، التي تؤخذ ككل مرتبطة ببعضها البعض².

ويشير الغزالي إلى أن الحواس تُدرك العالم الظاهر بالتجربة البدنية والعقل، أما العالم الخفي (عالم الغيب) فإن النفس تدركه بخاصة العيان الروحاني (أي الإلهام والكشف) وهو وليد النُسك والإيمان، فإنها لا تستطيع القيام بهذه الخاصية إذا كانت منغمسة في قيود الجسم. فإذا تحررت من هذه القيود، تحركت قواها الإدراكية وعينت أمور الروح. وفي كتابه مشكاة الأنوار يتحدث الغزالي عن مراتب الأرواح البشرية النورانية وهي خمسة مراتب³:

1. الروح الحساس: وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس.

2. الروح الخيالي: يكتب ما أورده الحواس ويحفظه مخزوناً ليعرضه على الروح العقلي إذا احتاج إليه.

3. الروح العقلي: يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال.

¹ المرجع السابق، ص 372.

² عارف مفضي البرجس، التوجيه الإسلامي للنشأ في فلسفة الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983، ص177.

³ الغزالي، مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص165. 166. وعبد الحميد حسن، منهج الغزالي في البحث عن الحق، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص761.

4. الروح الفكري: يأخذ العلوم العقلية فيؤلف بينها تأليفات وازدواجات، ويستنبط منها معارف نفيسة.

5. الروح القدس النبوي: ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة، وجملة معارف ملكوت السماوات والأرض. بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري، وإليه الإشارة بقوله قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ الشورى: 25

فتأسيس العلم عند الغزالي يقوم على احترام معيار العلم، بعد توفر شروط العمل عبر الخضوع إلى ميزانه، فتكون المعرفة عنده نتيجة فعل المجاهدة وفعل المكاشفة. ولا تكون مكاشفة ما لم تكن مجاهدة، فغاية المجاهدة بناء الذات بناءً خالياً من الثغرات التي قد تُفسد إدراكها. إن فلسفة الغزالي لنظرية المعرفة قائمة على أساس الوعي بالذات، التي أحاطها بمجاهدة ضرورية لتهديب القوة الباطنية، التي يؤمن بها الغزالي والتي تؤثر في الذات، وتشوه المعرفة إذا لم تهذب¹.

والمعرفة الأولى عند الغزالي متعلقة بعالم المشاهدة، وهي تحصل بقوى جسمانية: إما باطنية وإما ظاهرية. ويقسم الغزالي هذه المعرفة إلى: معقولات (تدرك بالعقل على التجريد كعلمنا أن الواحد قبل الإثنين) ومحسوسات (تدرك بالحواس الخمسة، كالفرق بين الألوان..). ومشهورات (هي العادات والخلق والقيم والأزمنة) ومقبولات (ما أخذ عن طريق الإخبار). أما المعقولات فلا تتبدل أحكامها عما هي عليه في العقل. والمحسوسات لا تتبدل ولكن يتطرق إليها الغلط بأفات تحدث في الآلات الجسمانية. وأما المقبولات والمشهورات فغير موثوق بها، فإنها تختلف باختلاف الأمم والبلاد وحالات الأشخاص، ثم يقول الغزالي: "فألحق كل قبيل بقبيله وميزه من سواه"².

ويعتبر الغزالي أن العلم الإنساني يحصل بطريقتين، التعليم الإنساني والتعليم الرباني. ويكون التعليم على شكلين: أولهما من الخارج وهو التعليم عن طريق التحصيل، والثاني من الداخل وهو الاشتغال بالتفكير. يقول الغزالي: "والتفكير من الباطن بمنزلة التعليم في الظاهر، فإن التعليم استفادة الشخص من الشخص الجزئي. والتفكير استفادة النفس من النفس الكلي. والنفس الكلي

¹. نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 130.131.

². الغزالي، معراج السالكين، مصدر السابق، ص 96.98.

أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء (...) فالعالم بالإفادة كالزرع، والمتعلم بالاستفادة كالأرض، والعلم الذي هو بالقوة كالبذر، والذي هو بالفعل كالنبات"¹.

وفي الرسالة اللدنية قسم الغزالي العلوم إلى قسمين: قسم شرعي والآخر عقلي. أما الشرعي ففيه الأصول وهي الجانب العلمي والنظري (ومنها العقيدة أو علم التوحيد والتفسير وعلم الأخبار). وقد أكد الغزالي على ضرورة تحصيل هذه المعرفة، من مصادر التشريع وهما القرآن والسنة النبوية، ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية. ووضح الشروط الضرورية حتى يصح تفسير القرآن وتأويل الأخبار، وهي التمكن من اللغة العربية ووجوه الاستعارة وتركيب اللفظ ومراتب النحو وعادة العرب ووجوه كلام الحكماء والمتصوفة. أما الفروع من العلم الشرعي فهي الجانب العملي وهو يشمل على ثلاثة حقوق: أولها حق الله وهي العبادات. وثانيها حق العباد وفيها فقه المعاملات كالبيع والهبة والقصاص والدين وغيرها، وفقه المعاقبات كالنكاح والطلاق والفرائض وغيرها. وثالث الحقوق هو حق النفس وهو علم الأخلاق. ويقول الغزالي عن القسم الثاني من العلوم (وهو العلم العقلي) أنه يقع فيها الصواب والخطأ. وفيه العلم الرياضي والمنطقي والعلوم الطبيعية وغيرها.²

وعندما كان الغزالي يبحث عن [الملكة التي عليها سد الفجوة، بين اليقين البرهاني المتعلق بالظاهر، وبين تعطشه كإنسان لمعرفة الحق فيما يجاوز نطاق الظواهر، أي العالم الماورائي، جاءت أزمته. التي عبرت عن نكسة الذات عندما تتوارى أمامها حقيقة الوجود. وهي الأزمة التي خرج منها الغزالي أكثر ثقة في العقل، إذ عثر في تجربة الأزمة على ذاته، وعلى بصيرته، واكتشف الأنا المتعالية، التي تُسمى البصيرة أو الحدس. وهي الملكة التي هي شرط في وجود العقل النظري أو الأنا المنطقية، باعتبارها غريزة تعرف بفعالها. لقد ضل الغزالي متعلقاً بالعقل وبدوره الحقيقي، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل فهم حقيقي. وهذه الشرطية العقلية للفهم واليقين تُحدد الدائرة التي يدور فيها العقل، وهي دائرة العالم (عالم الظواهر) لأن العالم في ذاته من الماورائيات، التي لا تخضع لحاكمية العقل في طوره النظري، أو بوصفه الأنا المنطقية. والواقع أن الذي يُطالع أزمة الغزالي واعترافاته في المنقذ، يرى أن أزمته لم تنحل إلا بنور إلهي، والذي أدخله إلى دائرة اليقين المعرفي أو

¹ الغزالي، الرسالة اللدنية، مصدر سابق، ص 2019.

² المصدر السابق، ص 3128.

الإبستمولوجي¹]. فتلك هي الهداية والإشراق الرباني، فكانت تجربة عاشها الغزالي، ومنها قال بضرورة الإلهام والكشف لتحقيق المعرفة الحقيقية اليقينية.

وبعد التجربة الروحية أصبح لليقين مكانة ملحوظة في نظرية المعرفة عند الغزالي، والذي يُعبر عن قوة الإيمان بالله وبالיום الآخر والجنة والنار. وهذا ما ذكره الغزالي في الإحياء. فليس بعد اليقين مقام سوى الخوف والرجاء، ولا بعدهما مقام سوى الصبر. ويقود الصبر إلى المجاهدة والذكر والتفكير. وتقود الذكرى المتصلة إلى الأُنس، ويقود التفكير إلى كمال المعرفة. وكمال المعرفة والأُنس يقودان إلى المحبة. ومن ضرورة المحبة والرضاء بفعل المحبوب والثقة بعنايته، فهذا هو التوكل. وحينما يناقش الغزالي الخوف والرجاء ويعتبرهما كالدواء للقلوب، فإنه يتساءل أولاً عن مكانة كل منهما منفصلاً عن الآخر، ثم يُحاول أن يفهم الدور الذي يستطيع أن يُنجزه كل منهما. ويرى أن الخوف أفضل وأصلح لأكثر الخلق من الرجاء، وذلك لغلبة المعاصي عليهم. على حين أنه إذا كان الأغلب اليأس والقنوط لهؤلاء الناس من رحمة الله، فإن الرجاء يكون حينها الأفضل. والخوف من الله على نوعين: خوف من عذابه، وخوف منه. هذا الأخير هو أسمى وأعلى الدرجات، لأنه خوف العلماء وأرباب القلوب العارفين. إنه يُفصح عن أعلى مرتبة وجدانية وذوقية عند الإنسان. إنه خوف محمود لأنه يحث باستمرار على العمل. يُزعج القلب عن الركون إلى الدنيا، ويُحفزه لطلب المعرفة والمحبة والسعادة².

ويعتبر الغزالي أن [العقل والمعرفة ليسا في هوية واحدة، كما رأى ابن سينا. ذلك أن العقل غريزة تتولد عنه المعرفة، وليس هو ومعرفته شيئاً واحداً. وما برهن عليه الغزالي في التهافت يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشكته في قدرة العقل كأنا منطقية على معرفة الوجود الماورائي معرفة حقيقية. وذلك يؤدي إلى ضرورة وجود أنا عليا، تصير هي وحدة العقل العليا بدلاً من الأنا المنطقية. فهو يقول في المنقذ: "فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، وإذا تجلّى كذب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته". وما أكدّه

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 41.

² عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 367.366.

الغزالي في المنقذ ما هو إلا امتداد حقيقي لما برهنه فيما سبق في التهافت، مما يقطع بأن كتاب المنقذ بوصفه تعبيراً حي عن أزمة الغزالي الشعورية، فهو التعبير الحقيقي أيضاً عن تكاملية الرؤية الغزالية، فما برهن عليه في التهافت أكدته تجربته في المنقذ، وغاية ما في الأمر هو أن الغزالي قد انتقل إلى طور أعلى من أطوار العقل¹. هو طور الأنا المتعالية أو العقل الروحي أو الكشف.

وهذا الطور (الأنا المتعالية) هو المقياس للعقل المنطقي، فلا بد في الاقتناع بالمعارف العقلية والحسية من الاستناد إلى مقياس ما. وكل مقياس إنما هو بالإضافة إلى اختيارنا ومألوفنا، قضية أساسية موثوقة عندما نسميها بديهية أو أولية عقلية. على أن هذا المقياس الذي نجعله من عند أنفسنا بديهيًا ليس كذلك، ولكنه في الحقيقة والواقع يستند إلى مقياس سابق. وما دام الإنسان يعود بعقله القهقري في هذه السلسلة، فإن هذه القضايا والمقاييس تتعاقب عكسا متعاقبة بالضرورة إلى ما لا نهاية له، إلى الأزل. من أجل ذلك لم يكن للإنسان بد من أن يقف في سلسلة الأسباب عند نقطة معينة². وهذا ما ذكره الغزالي في المنقذ، فقد أشار لوجود طور أعلى في العقل، وهو ما يسمى بالأنا المتعالي، تكون فيه الهداية والإشراق والإلهام والكشف. فمن الطور الأعلى يستمد الطور الأدنى للعقل ثقته في ما وصل إليه من المعارف.

والعقل عند الغزالي أربعة أطوار ترتبط بأربعة أنواع من العلوم، وذلك ما بينه الغزالي في الإحياء: "اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته (...). والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان". والمقصود أن هذه الأقسام الأربعة موجودة والاسم يطلق عليها جميعا. وهذه العلوم وكأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يُخرجها إلى الوجود، حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من الخارج، وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت³:

فالمعنى الأول: الوصف الذي به يفارق الإنسان سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية، وهو الذي أراده الحارث المحاسبي حين قال في حد العقل: أنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 83.

² عمر فروخ، عودة الغزالي إلى اليقين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 336.

³ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 100-101.

النظرية، وكأنه نور يقذفه الله في القلب، به يستعد لإدراك الأشياء ولم يُنصَف من أنكر هذا، وردَّ العقل إلى مجرد العلوم الضرورية. فإن الغافل عن العلوم والنائم يُسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم. فالعقل غريزة بها تنهياً بعض الحيوانات للعلوم النظرية. ونسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، فهكذا يجب أن تُفهم هذه الغريزة.

والمعنى الثاني: هو العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز، بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد... الخ.

والمعنى الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنَّكته التجارب وهذبته المذاهب يُقال إنه عاقل في العادة. فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً، وهي العقل العملي أو الأنا العملية.

والمعنى الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوات الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها. فإذا حصلت هذه القوة سُمي صاحبها عاقلاً، وهي الأنا العملية في صورتها الأخلاقية.

وفي الرسالة اللدنية يذكر الغزالي أن قوماً من الصوفية قالوا: "إن للقلب عين كما للجسد، فيرى الظواهر بالعين الظاهرة، ويرى الحقائق بعين العقل". والغزالي يقول بأنه ما من عبد إلا وقلبه عينان. وهما عينان يدرك بهما الغيب، فإذا أراد الله تعالى بعبد خيراً فتح عيني قلبه، ليرى ما هو غائب عن بصره. وقال الغزالي في مشكاة الأنوار يُفسر العين، أنها عينين ظاهرة وباطنية. الظاهرة من عالم الحس والمشاهدة، والباطنة من عالم آخر هو عالم الملكوت. ولكل عين من العينين شمس ونور، عندها تصوير كاملة الإبصار، إحداها ظاهرة والأخرى باطنة. والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة. والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكُتب الله المنزلة¹.

وعندما شك الغزالي في المحسوسات وإدراكاتها، إذ لا آمان من الغلط فيها. ولا سبيل إلى تصحيح أخطائها إلا بالحاكم العقلي. علم أنه بحاجة إلى حاكم آخر يُقرر صدق المعقولات. وقد ضرب الغزالي مثالا بما يحدث لنا في النوم، من أحلام وخيالات لا نشك فيها ونحن نيام، حتى إذا

¹ الغزالي، مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص122. وأحمد فؤاد الأهواني، الحاسة الدينية عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 347.

استيقظنا علمنا أنها كانت أضغاث أحلام. فلا بد إذاً من سند يُعضد اليقين في المحسوسات أو المعقولات. وذلك السند هو النور الإلهي¹. الذي يُشرق على النفس فيُضيء أمامها الطريق ويدفع الوهم والشك. وذلك الطريق هو الذوق والحال، الذي يتم بالتجربة الشخصية والمكاشفة، كما يقول أحمد فؤاد الأهواني. وهو يضيف أن إدراك الشيء بطريق التجربة المباشرة يختلف عن إدراكه بطريق الوصف والنظر في اسمه. فالطريق الأول يبلغ حقيقته، أما الطريق الثاني فلا يبلغ إلا الفهم القاصر. والناس صنفان، صنف يعلم الأمور الدينية بتصور معناها، فلا يعلم منها إلا الاسم. وصنف يعلم حقيقتها بالذوق والتجربة الروحية.²

ويقول الغزالي في كيمياء السعادة أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس. لقوله قَالَ تَعَالَى: ﴿سَرُّهُمْ ءَابِتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ هـ: ٣٥. وقول النبي (ﷺ): (من عرف نفسه فقد عرف ربه)³. وأشار الغزالي أن هذه المعرفة ليست معرفة الظاهر من الجسد ومكوناته، ولكنها معرفة الباطن، فالواجب معرفة النفس بالحقيقة، حتى تدرك أي شيء أنت، ومن أين جئت إلى هذا المكان، ولأي شيء خلقت، وبأي شيء سعادتك، وبأي شيء شقاؤك. ثم يُعرف الغزالي النفس بأنها القلب الذي يعرف بعين الباطن، وهو ليس قطعة اللحم فهي موجودة في الدواب وكذلك في الموتى. فالقلب ليس من هذا العالم، بل من عالم الغيب وهو في هذا العالم غريب، وتلك اللحمة مركبه، وكل أعضاء الجسد عساكره، فهو الملك. ومهمته معرفة الله وجمال الحضرة الإلهية. وهو المكلف والمخاطب، وله الثواب وعليه العقاب، والسعادة والشقاء تلحقه، والروح الحيواني تتبعه في كل شيء، وهي معه. ثم يؤكد الغزالي أن معرفة حقيقته وصفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى. ولا يتم ذلك إلا بالمجاهدة. فالقلب جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء، وإلى ذلك المكان يعود. والمقصود بهذا القلب والنفس هو الروح، وقد قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ هـ: ٥٨. فالروح من جملة القدرة الإلهية وهي من عالم الأمر (أي عالم الغيب).

¹ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 58.

² أحمد فؤاد الأهواني، الحاسة الدينية عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 350.

³ قال عنه محمد ناصر الأبايني لا أصل له، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط 1، 1992، ج 1، ص 165. وقد ورد في حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني عن سهل بن عبد الله.

والإنسان هو من عالم الخلق (أي عالم الشهادة) من جانب، وهو من عالم الأمر من جانب آخر، قَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾. فالروح صعب معرفتها فهي من عالم الغيب، ولم يرد في الدين طريق معرفتها، بل لا حاجة في الدين إلى معرفتها، لأن الدين هو المجاهدة والمعرفة علامة الهداية، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٦﴾﴾. ال عنكوت: ٩٦. ويرى الغزالي بأنه لا يجوز الحديث عن حقيقة الروح، مع من لم يُجاهد حق الجهاد.¹

فالغزالي يربط المجاهدة وتزكية النفس مع التجربة الروحية، بُغية تحقيق المعرفة التي تُثمر السعادة في هذه النفس. وانطلاقاً من قوله تَعَالَى: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ ال نور: ٥٣ يكون نور العقل هو النور الذي ينكشف بفضل من الله تعالى، على النفس الطاهرة (وأحياناً يقول الغزالي أنه القلب الطاهر) التي أصبحت كمرآة مصقولة ينعكس فيها ما في اللوح المحفوظ فهو كمرآة كذلك، ينعكس ما فيه على ذلك القلب الفارغ من شهوات الدنيا وعلائق الحواس، ولذلك قَالَ تَعَالَى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٣٣﴾﴾ ق: ٢٢ أي أن البصر (بصيرة القلب) يصبح قوي تنكشف له الحقيقة، بعد موت الإنسان وغياب الخيال والحواس.²

ويبين الغزالي كل ذلك عند قوله في كتابه فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة: "الكفر والإيمان وحدهما، والحق والباطل وسرُّهما، لا ينجلي للقلوب المدنسة بطلب الجاه والمال وحُبُّهما. بل إنما ينكشف دون ذلك لقلوب طُهرت عن وسخ أوضار الدنيا أولاً، ثم صُقلت بالرياضة الكاملة ثانياً، ثم نُورت بالذكر الصافي ثالثاً، ثم عُذبت بالفكر الصائب رابعاً، ثم زُينت بملازمة حدود الشرع خامساً، حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة، وصارت كأنها مرآة مجلوة، وصار مصباح الإيمان في زجاجة قلبه مُشرق الأنوار، يكاد زيتته يضيء ولو لم تمسسه نار"³. فهذه مراحل التجربة الروحية الفعالة التي تُثمر المعرفة اليقينية، ففيها الفصل بين الإيمان والكفر والحق والباطل.

ويرد الغزالي هنا العلوم إلى [الذاتية الداخلية، ولكنها الذاتية التي تشكلت بفعل النور الذي قذفه الله تعالى في باطنه، لا الذاتية المنطقية التي عبرت عنها الأنا أفكر، عند ابن سينا وديكارت من بعده. إنه الشعور المحض الذي يعانق الماهيات الخالصة، انبثاقاً من قصدية تتجه إلى حفر

¹ الغزالي، كيمياء السعادة، د د ر، د ط، د ت ط، ص 108.

² المصدر نفسه، ص 10.

³ الغزالي، فيصل التفرقة ما بين الإيمان والزندقة، د د ر، د ط، د ت ط، المقدمة ص 2.

أعماق الشعور وتطهيره، حتى يصبح مرآة صافية عاكسة لما يفيض به الله تعالى. وهذه القصيدة التي يقوم عليها الشعور الذاتي، هي الأساس الذي سوف تبني عليه العلوم في مذهب الظاهريات عند هوسرل¹. كما أن الأسماء التي أطلقها الغزالي على هذه الغريزة كأنا متعالية، والتي تكررت في كتاباته، نجدها بجدها ورسمها في الفلسفة الحديثة. فمصطلح الغريزة استعمله هيوم وليبنتز، ومصطلح الروح العقلي استعمله لينتز في كتابه المونادولوجيا. وهذه الغريزة ذاتها استعملها كانط في نقد العقل المحض، بمعنى الأنا المحض والانا المتعالي. واعتبرها مثل الغزالي النقطة الميتافيزيقية التي تُرد إليها كل المعارف الأصلية. وهو الفهم الذي جعل الغزالي ينتقد نظرية ابن سينا في الأنا المنطقية، فابن سينا اعتبرها وحدة العقل العليا. وما فعله الغزالي مع فلسفة ابن سينا، كره كانط مع ديكار، والذي وافق الغزالي في هدم الميتافيزيقا التقليدية. القائمة على العقل النظري، وذلك من خلال اكتشاف الأنا المتعالية كشيء في ذاته، مما نجم عنه توجيه البحث لعالم الظواهر الزمكانية، في مقابل عالم الحقائق أو عالم الأمر الذي يرتبط في حقيقته بالإيمان. فهو موضوع للإيمان وليس موضوعا للمعرفة، إذ المعرفة بعالم الحقائق تتولد عن التجربة الإيمانية الخالصة، التي تؤدي في حدها الأعلى إلى انكشاف المعلوم انكشافا، على صفحة النفس أو الأنا المتوكل على الله تعالى، بما يُعد تعبيرا عن الحقيقة. على خلاف المعرفة النظرية التي تعتمد على البرهان العقلي، وتتحدد بعالم الظواهر المحدد بامتثالي الزمان والمكان².

ويصف الغزالي دليلا شرعيا قرآنيا، يؤكد به اكتشافه للأنا المتعالية في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ ﴿٢٢﴾ ق: ٢٢ فالكشف الذي يحدث للإنسان بعد موته، هو أرقى وأسمى من رؤيته العقلية، التي ترتبط بحياته في عالم الظواهر الحسية. إذ يؤكد القرآن الكريم هنا أن الرؤية العقلية المرتبطة بالزمكانية، إنما هي رؤية محدودة، ومن ثم فهي لا تستطيع النفاذ خلف تلك الحدود، لقلة نورانيتها. وقلة النورانية التي للعقل النظري في حياتنا، مرتبطة بوجود حجاب المحدودية الذي يمنع كمال رؤيته. وبرفع الغطاء بالموت ينكشف ما لم يكن مرئيا، فيصير مرئيا، وعندئذ تكتمل الرؤية. وهذا دليل على أن العقل النظري، يُمثل في ذاته حجاباً بالنسبة لرؤية الحقيقة.

¹. هوسرل: Husserl Edmend (1938.1859) فيلسوف ألماني، مبتكر المنهج الفينومينولوجي. معجم الفلاسفة

لجورج طرابيشي، مرجع سابق، ص713.712.

². عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 106.105.

ويدعم الغزالي ذلك بالاستناد إلى الحديث: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)¹. فالدنيا نوم بالقياس إلى الآخرة، والموت هو الذي يحقق البداهة الكبرى للإنسان. حيث تظهر له الأشياء في بدايتها على خلاف ما كان يُشاهده في دنياه، ومقارنة المشاهدين تبدو الحياة الدنيا كأنها نوم بالنسبة للآخرة، المرتبطة بصحوة ما بعد الموت. واكتشاف الغزالي للأنا المتعالية، بيّن أن هذه العلوم الضرورية التي اعتبرها ابن سينا أبدية، إن هي إلا علوم إنسانية في جوهرها. لهذا السبب حصر الغزالي يقين الأنا المنطقية، في نطاق عالم الظواهر الزمكانية، في العالم المادي. ومن ثم وضعها في إحياء علوم الدين في المرتبة بعد الأنا المتعالية مباشرة، باعتبارها مجرد وظيفة لها. فهو لم يتحل مطلقاً عن الأنا المنطقية، بل هو يُحقق التكاملية بينها وبين أطوار العقل الأخرى: الطور الأعلى ممثل في الأنا المتعالية، والطور الأدنى وهو الأنا التجريبية والأنا العملية. فالعقل النظري بوصفه أنا منطقية، يقف موقفاً وسطاً بين أطوار العقل، ليحقق التكاملية بين النظر إلى عالم الظواهر، والتحقق من أحكام عالم الحقائق فهذا هو دوره. ولكل طور من أطوار العقل دائرة اختصاص يمكنه إدراكها لا يتعدها عند الغزالي²:

1. الأنا المتعالية (أو العقل الروحي وهو فطري، مطبوع أو بالطبع): تُدرك عالم الغيب، وتتعرف على العالم الآخر أو عالم الحقائق، بقوة الغريزة والعلوم الضرورية.

2. الأنا المنطقية (أو العقل النظري وهو فطري): يُحول المعطيات الحسية إلى إدراك حسي، ثم إلى معرفة تُفسر الظواهر الزمكانية في العالم المادي وتحويلها إلى فهم، فهي تدرك الواجبات والواجبات والمستحيلات.

3. الأنا الحسية (أو العقل التجريبي وهو مكتسب): تدرك عالم المحسوسات، بأدوات اللمس والذوق والبصر والسمع.

4. الأنا العملية (أو العقل الأداقي وهو مكتسب): ولهذا تكون أحكامه تركيبية احتمالية. وهي الثمرة الأخيرة والغاية القصوى.

¹ . قال العراقي لم أجد مرفوعاً وإنما يعزى إلى علي بن أبي طالب. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للعراقي وابن السبكي والزبيدي، استخراج محمود الحداد، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1987م، رقم الحديث 3301، ص2094.

² . عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 108.106.

ويُشير الغزالي في المنقذ إلى هذه الأطوار، عند كلامه على مراتب الإدراك عند الإنسان، فيقول أن الإنسان على الفطرة يجهل ما يحيط به من الموجودات، ثم لا تلبث ادراكاته أن تتنوع بتنوع أجناس الموجودات. ففوقه الحس (وهي أول ما يُخلق في الإنسان، وتأتي تباعا للمس ثم البصر ثم السمع ثم الذوق) تدرك عالم المحسوسات. ثم تأتي قوة التمييز (في حدود السبع سنين) فيدرك أمورا زائدة على الحس. ثم يُخلق له العقل ليدرك المعقولات (الواجب والجائز والمحال). ووراء طور العقل قوة أخرى، لإدراك الغيب وما سيكون في المستقبل. فتمَّ إذن أربعة مراتب للإدراك، أدناها مدركات الحس، وأعلىها مدركات النبوة¹.

ويضع الغزالي شروطا لتعريف العلم اليقيني، ويؤكد ارتباط اليقين بالعلم، هذا العلم هو علم بالحقيقة، وأن هذه الحقيقة لا تُكتسب اكتسابا، وإنما تنكشف بالضرورة بحيث لا يبقى معه أي شك في كونها حقيقية. والغزالي يستند إلى الآيات القرآنية الكريمة في حدها ورسمها. فالعلم في القرآن الكريم مثلا: هو العلم الذي يتعلق بباطن الأمور وحقائقها، لا برسومها وظواهرها، فالقرآن الكريم يحتقر الكفار لأن علمهم لم يتعد نطاق الظواهر، في قوله قَالَ تَعَالَى: ﴿يَعْمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ ﴿٧﴾﴾ [الروم: ٧]، والعلم الحقيقي يُعبر عن الكشف، في قوله قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ فَصَرَخْتُمْ الْيَوْمَ حَدِيدًا ﴿٢٢﴾﴾ [ق: ٢٢]، والعلم الحقيقي هو علم لا يمكن الشك فيه، قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا كِتَابَنَا وَكَانُوا صَادِقِينَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ١ - ٢]. فالعلم في القرآن لأنه مرتبط باليقين، فهو نقيض الوهم والظن، وتأكيد هذا المعنى في قوله قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَيٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ الْأَطْلَاقِ وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِّقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣]، وهذا العلم الحقيقي اليقيني إنما يصدر عن الله سبحانه وتعالى، وتأكيدا لهذا المعنى قَالَ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ١٣]، غير أن القرآن الكريم يُعلن دون مواربة في قوله قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فشرط العلم اليقيني الصادر عن الله تعالى هو التقوى، وهذا الشرط يرتبط ارتباطا وثيقا بالعلم الانكشافي، الذي

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 59-57.

ينشق من أعماق القلب، إذا ما اتجه الإنسان لخالقه وتحلى بالتقوى الكاملة، وبالتجاني عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، أي عالم الملكوت، كما قال الغزالي في المنقذ.¹

والوصول إلى طور الأنا المتعالي، يرى الغزالي أنه يستلزم [صفاء القلب وتركيبته بالتأمل الروحي، ليصل الإنسان إلى درجة يُقبل فيها بكنه الهمة على الله تعالى، وهو ما لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والسلطان والمال، والهروب من الشواغل والعلائق. حتى تصير صفحة الوجدان مرآة صافية مجلوة تنعكس عليها الأنوار العلوية، وتشرق فيها أنوار الربوبية، وعندئذ ينكشف لمراة النفس الصافية المعرفة اللدنية، فترى الأشياء والحقائق على طبيعتها، وفي حد ذاتها، بعيداً عن قوالب البراهين والأدلة المحررة. فهذا هو العلم الضروري الذي يعبر عن قوالب البراهين والأدلة المحررة، وهذا هو العلم الضروري الذي يُعبر عن بلوغ الطور وراء العقل، حيث تفتح العين التي يتكشف منها الغيب. والغزالي يُلح على أن هذا العلم الشامل يرتبط بمتابعة النبي (صلى الله عليه وسلم) وتأمل القرآن الكريم، وهذه إشارة غزالية واضحة على أن مكنون العلم في عالم الغيب عند الله تعالى، وهنا تصير المعرفة ذات أصل روحي في جوهرها، لكونها مخزونة في اللوح المحفوظ في عالم الملكوت الإلهي. والقرآن الكريم مُفعم بالإشارات إلى الدلالة الروحية للعلم ونسبته لعالم الغيب، إذ يفصل بين نوعين من العلم، العلم بالظواهر في قوله **قَالَ تَعَالَى: ﴿مُسَوِّئَةً وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾** السجدة: 9. وعلم الحقيقة والآخرة، وهو الذي سماه سبحانه بعلم الحكمة: **قَالَ تَعَالَى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾** البقرة: 96. ورغم حرص الغزالي على أن يوثق رؤاه الفكرية بوثاق متين، من القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإنه يحدد في المنقذ أسباب وطرائق المعرفة، بشكل يكشف عن التكاملية بين ملكات الإنسان المعرفية. فهو يُفرق تفريقاً واعياً بين مهام كل دائرة من دوائر المعرفة، فالحواس مصدر المعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اعتمد على الحواس وحدها في جميع المواد، لوجب رفض كل فكرة لا ندرك واقعها بأي من الحواس. والعقل أيضاً مصدر للمعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اتخذنا منه مصدراً وحيداً في كل مورد لأنكرنا كثيراً من الوحي والدين. فالإنسان لا يُخبر عوالم الله تعالى إلا بالإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خُلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات. فهناك أجناس خاصة بالحس، وفي مجاوزة الدائرة المخصوصة بالإدراك الحسي، يدرك الإنسان أموراً زائدة على مجرد

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 122.121.

المحسوسات، وهذا يتطلب أن يرقى الإنسان إلى طور أعلى من الحس وهو طور العقل، حيث يُدرك أمور لا علاقة للحس بها مثل إدراك الواجبات والحائزات والمستحيلات، ولكن العقل قاصراً ومحدوداً بدائرة يقينية، فالتعرف على عالم الحقائق والغيب أو العالم الماورائي وما سيكون في المستقبل، يتطلب عيناً أخرى تنفتح في ذات الإنسان يدرك بها الغيب. وهذه العين هي الأنا المتعالية التي يُعبر عنها بالنور، الذي يقذفه الله تعالى في أعماق النفس. فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يُبصر بها أنواعاً من المعقولات، بعيداً عن الحواس، فهناك طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يُدركها العقل. وهنا يظهر لنا بوضوح كيف عبر الغزالي عن تكاملية المعرفة عندما حدد مجال كل ملكة من ملكاتها، حتى لا تضطرب الملكة المتعددة عن اليقين¹.

ويُفترق الغزالي بين معنيين للقلب، أحدهما اللحم الصنوبري الشكل، المودع في الجانب الأيسر من الصدر، وهو منبع الروح ومعدنه. وهذا القلب موجود للبهائم وهو موجود للميت. وفي المعنى الثاني هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، تلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العام العارف من الإنسان وهو المخاطب والمطالب والمعاقب². والقلب هو محل العلم، وحصول العلم وحقائق الأشياء في القلب وحضورها فيه، قد يتعذر لأحد الأسباب الخمسة: أحدها نقصان في ذات القلب، كقلب الصبي. والثاني لخبثه وصدئه وإن كان تام الشكل. والسبب الثالث لعدوله عن الحقيقة (العلم) فهو لا يطلبه. والرابع بسبب حجاب يحول بين القلب والحقيقة كوجود عقائد مسبقة تصرفه عن الحقيقة. والسبب الخامس الجهل بالجهة التي فيها الحقيقة³.

والقلب بغيريته مستعد لقبول الحقائق العلمية، سواء كانت عقلية أو شرعية. فالعقلية منها ما هو ضروري وهو الذي فطر عليه كل إنسان، ويجده من حيث لا يدري منذ الصبا. ومنها العلوم العقلية المكتسبة وقد تكون دنيوية (كالهندسة والحساب والطب) أو أخروية (كالعلم بالله وأحوال والقلوب) وكلهما تُكتسب بالتعلم والاستدلال، وقد تُسمى كل من الضرورية والمكتسبة عقلاً. أما العلوم الشرعية فهي المأخوذة بطريق التقليد للأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وذلك

¹. المرجع السابق، ص 123.122.

². الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 877.

³. المصدر السابق، ص 888.

يحصل بتعلم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفهم معانيهم بعد السماع، وبه كمال صفة القلب وسلامته من الأمراض. والعلوم العقلية غير كافية لوحدها، فالعلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية. ولا يمكن أن يكون تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية، ولا يجد ذلك إلا عاجزا في نفسه أو متخيل.¹

وبالرياضة والمجاهدة ينكشف للنفس الإلهام الإلهي، حيث يقول الغزالي (في ميزان العمل): "وإنما الوصول إليه بالتجرد عن علائق الدنيا والإنكباب بجملة همته على التفكير في الأمور الإلهية، حتى ينكشف له بالإلهام الإلهي جليها، وذلك عند تصفية نفسه عن هذه الكدورات. والوصول إلى ذلك هو السعادة، والعمل هو المعين على الوصول إليه". والغزالي يشير في المنقذ إلى نور الإلهام الإلهي الذي حصل له به اليقين بعد شك عسير: "حتى شفني الله تعالى من ذلك المرض، وعادة النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ضن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمه الله تعالى الواسعة (...). فمن ذلك النور ينبغي أن يُطلب الكشف، وذلك النور الإلهي ينبجس في الجود الإلهي في بعض الأحيان، ويجب التردد له كما قال ﷺ: (إن لربكم عز وجل في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها)²". وفي الرسالة اللدنية عرف الغزالي ذلك النور الإلهي بأنه الكشف، الذي يساعد على: "تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد (...). فالنفس الناطقة الإنسانية أهل لإشراق النفس الكلية عليها، ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها، والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبدور في الأرض". ويسرد الغزالي الأدلة لإمكانية الكشف، أمران يعتبرهما أدلة قاطعة لا يمكن لأحد إنكارها³:

¹ المصدر السابق، ص 894.892.

² رواه الطبراني عن محمد بن مسلمة في المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله، عبد المحسن بن إبراهيم، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، دط، باب من اسمه إبراهيم، حديث رقم 2856، ج3، ص180.

³ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص900.

1. عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب. وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضا في اليقظة. فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس، وعدم اشتغالها بالمحسوسات. فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لا اشتغاله بنفسه.

2. إخبار رسول الله (ﷺ) عن الغيب وأمور في المستقبل، وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره. إذ النبي عبارة عن شخص كُشف بحقائق الأمور، واشتغل بإصلاح الخلق. فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مُكاشف بحقائق الأمور ولا يشتغل بإصلاح الخلق. وهذا لا يسمى نبيا بل يسمى ولياً. فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يُقر بالبصيرة. أو بتعبير آخر أن يُقر بباب للقلب يفتح على عالم الملكوت، هو باب الإلهام والنفث في الروع والوحي.

ومن الأدلة الشرعية للإلهام والكشف يورد الغزالي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿١٦﴾ ﴿الْحَدِيثُ: ٩٦﴾، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ ﴿٩٢﴾، قيل نور يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات. وقوله (ﷺ): (من عمل بما علم، أورثه الله علم ما لم يعلم)¹. وسئل النبي (ﷺ) عن قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ ﴿الزمر: ٢٢﴾، ما هذا الشرح، فقال: (هو التوسعة، إن النور إذا قُذِفَ به في القلب اتسع له الصدر وانشرح). والمحدث هو الملهم، والملمم هو الذي انكشف له الحق في باطن قلبه من جهة الداخل، لا من جهة المحسوسات الخارجية. والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف. ولم يكن علم الخضر (عليه السلام) علما حسيا أو عقليا، وإنما هو العلم الرباني، وإليه الإشارة بقوله قَالَ تَعَالَى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتِيَنَّهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عَلَّمْنَا﴾ ﴿١٥﴾ ﴿الكهف: ٥٦﴾².

ومن الأمثلة التي يذكرها الغزالي (في كتاب عجائب القلب) على إمكان إطلاع المرء على الغيب إذا صفت نفسه. بعضها يدخل فيما يسميه علماء النفس المحدثين الجلاء البصري، والرؤيا عن بعد والحُدس، ويسميتها الغزالي الهاما. ويرى الغزالي أن الحُدس حاسة موجودة عند جميع الناس بالفطرة، لكن إدراكها لا يتم إلا بعدم اشتغال النفس بالحواس الظاهرة وشهوات البدن، حتى تتفرغ

¹. قال عنه السبكي: "لم أجد له إسنادا". تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، تح: محمود الحداد، مرجع سابق، ص 208.

². الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 901.

لحسها الباطن¹. فالغزالي يقول في كتابه كيمياء السعادة: "لا تحسبن هذا خاص بالأنبياء والأولياء، لأن جوهر ابن آدم في أصل الخلقة موضوع لهذا"². ويقول في الإحياء: "الملمهم هو الذي انكشف له الغيب في باطن قلبه، من جهة الداخل لا من جهة المحسوسات الخارجة" ويذكر من أمثلة ذلك يذكر الغزالي³:

. من ذلك ما قاله أبو بكر الصديق لعائشة (رضي الله عنهما) عند موته: (إنما هما أخواك وأختاك)⁴. وكانت زوجته حاملا فولدت بنتا، فكان قد عَرَفَ قبل الولادة أنها بنت.

. وعمر بن الخطاب، لما قال وهو على المنبر: (يا سارية الجبل، الجبل)⁵. إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه، فحذره. وقد وصل الصوت إلى سارية قائد الجيش... وكان هذا هو معنى قوله (ﷺ): (إن من أمتي محدثين، وإن منهم عمر)⁶.

وهذا النور أو الإلهام أو الكشف التي قال عنها الغزالي، هي ما يسميه البعض بالفطنة أو الذكاء أو العبقرية أو بصيرة أو حدس أو عيان أو عمل اللاشعور. وهي الأداة التي يتوصل بها الإنسان إلى الكشف والاختراع. وكثيرا ما يُعمل الإنسان عقله، ويُجرب التجارب العديدة والفحوص الدقيقة، دون أن يصل إلى أية نتيجة. ثم فجأة يقذف الله في صدره ذلك النور، فتتضح له الحقيقة وتتجلى أمام ناظره. وأحيانا يحدث هذا في وقت تخلى فيه عن كل جهد واهتمام. ولا يُمثل هذا الكشف ضربا من ضروب الاستسلام، لأنه لا يأتي في أغلب الأحيان إلا بعد جهد

¹. أحمد فؤاد الأهواني، الحاسة الدينية عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 351، 352.

². الغزالي، كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص 9.

³. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 901، 903.

⁴ أخرجه مالك في الموطأ من حديث عائشة رضي الله عنها، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، كتاب الأفضية، باب ما لا يجوز من النحل، رقم 1438، ج2، ص 752

⁵ أخرجه البيهقي عن ابن عمر في دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تح: عبد المعطي القلعجي، دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، بيروت، ط1، 1988، رقم 2646، ج6، ص370.

⁶ أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة أن النبي (ﷺ) قال: (أنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون وإنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب)، مصدر سابق، كتاب الأنبياء، باب أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم، رقم 3469، ج4، ص174.

مضن. وهو ما أكدته الغزالي في عدة مناسبات عندما يقول: "ينبغي أن يُطلب الكشف"¹. ويكون ذلك بالبحث وتركيز واهتمام واجتهاد بكل الوسائل المعرفية، وكل ذلك يتطلب طهارة القلب وسلامة النفس، وتوفيق من الله عز وجل.

ويعتبر عادل محمود بدر أن الغزالي وصل من الشك في المحسوسات والمعقولات، إلى اليقين عن طريق النور الإلهي الذي ينكشف في البصيرة. ومنهجية الشك عند الغزالي تركز على أساسين جوهريين (القرآن والفلسفة)²:

1. الأساس الأول: هو القرآن الكريم الذي باعد بين العلم والشك، فجعل الشك نقيض لأي صورة من صور المعرفة الحقة، لأن العلم يرتبط باليقين الذي يُعبر في صورته المطلقة عن انتفاء الشك. فما هو ظني لا يرقى إلى المعرفة، وما هو معرفة لا يمكن أن يكون ظنياً، لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، ولأن الحق هو اليقين.

2. الأساس الثاني: هو الفلسفة التي صاغ الغزالي من خلال تصوراتها العقلية، المفهوم القرآني للعلم والمعرفة، باعتبارها أمراً يقينياً يتنافى مع الظن ويتناقض الوهم. وهنا أعطى الغزالي لشكّه مضموناً فلسفياً، يربط الشك بالبرهان الذي يعتمد في انطلاقاته على مقدمات أولية قبلية ضرورية مسلم بها. وهو ما يمكنه من الوصول لمفهوم البرهنة بوصفه يرتبط بمعنى الحدية، فالبرهان ليس مطلقاً ولا نهائياً. بل هو برهان يقف عند حدود معينة، لارتباطه بالعقل الذي لا يمكنه أن يُؤسس يقينه إذا ما تعدى الحدود النهائية إلى ما بعدها. فهو لا يمكنه البرهنة على كل شيء، وهذا ما يدفع العقل نحو التصديق الضروري بالقضايا البديهية باعتبارها أولية قبلية أو لا مبرهنة، حتى لا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وهو مرفوض عقلاً.

من خلال هذين الأساسين (القرآن والفلسفة) يتبلور المضمون العقلي لشك الغزالي المنهجي، وقد كان شك الغزالي شكاً حقيقياً في قدرة العقل على أن يكون مصدراً كافياً للمعرفة، بحيث يقوم بنفسه ويصدر عن ذاته، كما كان الأمر عند ابن سينا. فشك الغزالي كان مُنصباً على الأنا المنطقية أو العقل النظري، من حيث اعتباره الوحدة العليا للعقل التي تُعد دعامة للعلوم الأولية

¹ محي الدين بن عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، مرجع سابق، ص 101.100.

² عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 126.125.

الضرورة. ولم يكن الشك المنهجي عند الغزالي مجرد موقف عقلي جاف، بل كان موقفاً ضرب بجذوره العميقة في وجدانه، إذ عبرت عنه بجلاء معاناته النفسية المريرة التي أورثته كما قال الداء العضال، فألقى به في ظلمات السفسطة كما قال في المنقذ. وقد ارتبط ذلك بنبور الغزالي من التقليد بفطرته، فطرح كل ما في ذهنه من الآراء السابقة. وعندما توصل إلى الاهتداء بمنهجه اليقيني، كان يربط عقله بالشرع، ليستنير ويعتصم من الضلال، وكان يقلد الشرع عندما يعجز العقل عن الفهم، باستدلالاته المضطربة. ولم يقتصر الغزالي على استخدام هذه الموازين في الأمور الدينية فقط لمعرفة، بل أكد على ضرورة استخدامها في الأمور الدنيوية العملية أيضاً كعلوم الرياضيات والطبيعة... الخ. ودليله قوله **قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** الحديد: ٢٥. ويعتبر الغزالي العقل كالأُس والشرع كالبناء ولا يستغنى أحدهما عن الآخر. ويعتبر الشرع كالشعاع والعقل كالبصر (ولا يمكن الإبصار ما لم يكن الشعاع) ويؤكد الغزالي أن الشرع عقل من الخارج، ولذلك سلب الله تعالى العقل عن الكافر: **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾** البقرة: ١٧١. والعقل شرع من الداخل، لأن الله وصف العقل وسماه ديناً **قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾** الروم: ٣٠. ولما كان الشرع والعقل في نطاق الدائرة الزمكانية في العالم الحسي، فإن العقل النظري وحده ليس هو السبيل الحقيقي لليقين، ذلك أنه يعتمد على الدليل أو البرهان المحرر المنطقي، والدليل لا يقوم دليلاً على ذاته إلا بتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، فيضطر العقل النظري للمسلمات الغير مبرهنة، كما هو الشأن عند ابن سينا الذي يجعله الحد الأعلى للميتافيزيقا التقليدية. وهو ما جعل الغزالي يقتنع بالكشف النوراني كإدراك متعال متجاوز لكل ألوان الإدراك التي عرفها من قبل، وبذلك فك مشكلة اليقين عنده.¹

فالبعد العقلي جلي وواضح في تجربة الكشف الروحية عند الغزالي، فهو يقول في المنقذ: "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بما على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف". وهو البعد المتمثل في عودة الثقة بالعقل وحاكميته ويقينه ضمن دائرة اختصاصه، والتأكيد أن هذه الثقة لا تتولد إلا من الإيمان بالله تعالى وبصفاته العليا، فهو تعالى وحده الذي يمد الإنسان بهذه الثقة.

¹. المرجع السابق، ص 130.126.

لأنه يفتح أمامه عين الحقيقة، التي تنبج أنوارها من أعماق الإنسان، في صورة الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وشرط ضروري لوجوده. وهذه الأنا هي التي تحقق تكاملية المعرفة الإنسانية ابتداءً من الأنا الحسية، مروراً بالأنا المنطقية، لأنها تحقق ضمن شروطها القبلية يقين ودائرة عمل كل ملكة أو كل طور من أطوار العقل. وإذا كان الإيمان الذي رد الثقة في العقلية ذا طبيعة نورانية، فإن العقل نور وهذا الإيمان كذلك نور، وكلاهما ينبثق من الله تعالى نور الأنوار. وهذا التماسك القوي في الرؤية الغزالية، هو الذي يفسر لنا كيف انحلت عقدة مرض الشك المطلق عند الغزالي. وهكذا فلا يمكن أن نقطع بأن الكشف عند الغزالي يُعبر عن تجربة ذوقية روحية خالصة، كما هو معروف في التجربة الذوقية الصوفية، فهذه التجربة النورانية عند الغزالي روحية بقدر ما هي عقلية، أو عقلية بقدر ما هي روحية¹.

فالكشف عند الغزالي طور جديد من أطوار العقل، أعلى من العقل النظري المجرد، حيث يكتسب الإدراك الجديد أبعاداً نورانية لا تتناقض مع العقل لأنها من طبيعته، رغم أنها تتعالى عليه (الأنا المتعالية). فالبصيرة (أو الكشف) عند الغزالي طور وراء العقل². والغزالي يعتبر أن كل إنسان قد يرتقي إلى هذا الطور بالإلهام إذا وفر الشروط، فيقول: "واعلم أنه ما من أحد إلا ويدخل في قلبه الخاطر المستقيم، وبيان الحق على سبيل الإلهام، وذلك لا يدخل من طريق الحواس، بل يدخل في القلب، لا يعرف من أين جاء، لأن القلب من عالم الملكوت، والحواس مخلوقة لهذا العالم (عالم الملك). فلذلك يكون حجاباً عن مطالعة ذلك العالم، إذا لم يكن فارغاً من شغل الحواس (...). ولا تضمن أن هذه الطاقة تفتح بالنوم والموت فقط، بل تفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة"³.

ومن الشك بدأ الغزالي يبحث عن اليقين، وعن حقيقة العلم. [وبعد التأمل وصل الغزالي إلى قاعدة الكشف التي قال عنها (في المنقذ): "إن العلم اليقيني هو العلم الذي ينكشف فيه العلم انكشافاً، لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم". ثم حدّد الغزالي هذه القاعدة تحديداً عقلياً خالصاً، وبنهاها على مبدأ عدم التناقض، فقال في المنقذ: "إن النفي والإثبات لا يجتمعان في

¹. المرجع السابق، ص 132.133.

². الغزالي، المنقذ، ص 58. والأعسم، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 110.

³. الغزالي، كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص 8.

شيء واحد". ثم أعطى لهذا المبدأ صورة تطبيقية فقال: "والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجبا محالاً"، بل أعطاه صورة رياضية خالصة فقال: "العشرة أكثر من الثلاثة". وبذلك جعل من مبدأ عدم التناقض حكماً في الأمور الحسية والعقلية معاً. أما عن مبدأ السببية فإن الغزالي يرى أنه إذا حدث حادث وتلها حادثة أخرى، لم يجز لنا أن نقول: إن الأولى سبب لحدوث الأخرى. يقول الغزالي في التهافت: "الاقتران بين ما يُعتبر في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا (...). فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر. مثل الري والشرب (...). والاحتراق ولقاء النار (...). والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء (...). فإن اقترانها لما سبق في تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت. بل في المقذور خلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات". ويؤد الغزالي على من يعترض عليه بأن إنكار السببية يجر إلى مُحالات شنيعة. ويقول: "إن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها (...). واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه". فلا خوف إذن على مبدأ السببية ما دام الله ضامناً له، ولا خوف على عقولنا من الخطأ، إذا حكمت على الأمور بالاستناد إليه. أما طُرق العقل (القياس والاستقراء والتمثيل) فيرى الغزالي أنها تعتمد في النهاية على مبدأ عدم التناقض ضمن حد من الحدود. فهذه الطرق العقلية كذلك لا بد لها من الشرع حتى تتجاوز قصور العقل. وهذه الطرق مرتبطة ببعضها، فالتمثيل لا يكون صحيحاً إلا إذا أضمر وراءه قياساً ما، والقياس يستمد قيمته من المقدمات التي يجب أن تكون مأخوذة من العلوم الأولية الضرورية. ولما كانت قيمة هذه المقدمات تُستمد من عملية الاستقراء التي هي نتيجة لها، فالقياس يستمد قيمته من الاستقراء. والاستقراء يُعمم حكماً في قضية جزئية على الكل، فلا يكون الاستقراء تاماً إلا بتفحص كل الأجزاء وهذا مستحيل. فلا يصح ما عُرف بالاستقراء إلا في نطاق القضية التي عرفناه فيها. وإذا سقطت قيمة الاستقراء سقطت معه قيمة الطرق الأخرى للعقل¹.

¹. تيسير شيخ الأرض، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكر المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص598، 611.

والكشف يرتبط برؤية الغزالي النورانية في مشكاة الأنوار والرسالة اللدنية والإحياء، [حيث شبه الغزالي القلب في الإحياء بحوض تصب فيه المعرفة، من نوافذ خارجية عن طريق الحس والعقل، أو تنبع حفرًا من أعماق الحوض، إشارة إلى الباطن أو إلى الروح التي تستمد معرفتها مباشرة من الأنوار الإلهية، فتنبثق المعرفة انبثاقًا من أعماق الروح على صورة الاستبطان الذاتي، أو الاستبصار الداخلي الجواني. وهنا تحدث التكاملية بين المعرفة الإلهامية النورانية، لأن كليهما معرفة بعمومية الاسم بينهما، ولأنهما يخضعان معاً لنورانية واحدة، وهي نورانية نور الأنوار، بما هي نورانية شاملة وكلية ومطلقة. فالغزالي يربط بين العلم الإلهي والعقلانية الإنسانية، كما يربط بين العقل الإنساني والشرع. كما يُعبر عن هذا المعنى في باب (تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما للآخر) في كتاب معارج القدس. فالذي يحمينا من الخطأ والوهم هو الإيمان، الذي هو نور من الله تعالى. ولهذا يقع العقل نهباً للشكوك، إذا ما انفك عقاله فصار معزولاً عن العقلانية الشرعية]¹.

والبُعد الصوفي واضح في تكوين الرؤية المعرفية عند الغزالي، في إشارته إلى أهمية الكشف الصوفي النوراني في الوصول إلى اليقين، المُعبر عن العلم اللدني، وهذا البعد الصوفي لا يتعارض مع البعد العقلي للتجربة بل يتكامل معه. لأن الطبيعة النورانية التي تميز هذه التجربة تجعل منه تصوفًا عقلائيًا، وليس تصوفًا جذبيًا خياليًا أو لا عقلائيًا. ولقد مثل الشك في هذه التجربة في حديها العقلي والصوفي أداة الوصول الحتمية إلى المعرفة اليقينية. وبإثبات أن كل فكرة يتطرق إليها إمكان الخطأ أو الريب أو الغلط والوهم، فإنه لا يمكن أن تكون علمًا أو معرفة لأنه لا ثقة فيها. لقد جعل الغزالي من الشك المطلق أداة للعصف بكل ضروب التبعية والتقليد، لأنها من عوامل الجمود الفكري الذي تغيب معه حرية الرؤية ويقين الفحص، فلولا ذلك الشك الذي اعتلاه الغزالي في كل ضروب المعرفة، لما توصل إلى يقين الكشف النوراني الذي قذفه الله تعالى في روعه. ومن هنا فالشك هو الأداة التي نقلت الغزالي من التقليد إلى الإبداع، وهو نفسه الذي نقله من كونه تعبير عن التجربة الحياتية والمعانات الفكرية والوجدانية معاً، إلى كونه تعبير عن المنهجية الضرورية للوصول إلى يقين العلم والمعرفة. ولم يتوان الغزالي في الاعتراف بأنه وصل مع الشك إلى أقصى حدوده المنطقية، حتى وقع كما قال نهباً لظلامية مذهب السفسطة. ولولا منهجية الشك في الأنا الحسية، ثم الشك في الأنا المنطقية، لما توصل إلى وجود الأنا المتعالية التي تمثل وحدة العقل العليا،

¹. عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 133.134.

وتضع لكل من الحس والعقل شروط اليقين كل في دائرته الحياتية الخاصة، وفي نطاق الظواهر الزمكانية في الطبيعة. فاليقين عند الغزالي وإن كان لا يتحقق إلا في الإيمان عندما يرتبط العقل بالشرع، فإنه لا يُعبر عن تكاملية إلا في الأنا المتعالية أو الذرة النورانية الميتافيزيقية، التي تنبثق في أعماق الإنسان الداخلية، عندما تصفو مرآة نفسه وتعرض لنفحات الله سبحانه وتعالى.¹

وهكذا يتبين لنا أن الغزالي يجعل العقل ميزاناً للحق في كل حال، ويُقرر أن العقل إذا أخطأ في أحكامه، فليس ذلك راجعاً إلى طبيعته، بل إلى بعض العوامل الخارجية التي تحجب عنه نور الحق، وترجع هذه الحجب إلى الخيال والوهم، وهما من آثار الحس. ويذهب الغزالي في نصرته للعقل إلى أن يتساءل: لما يغض أهل التصوف من شأن العقل، وهو على هذه الدرجة الرفيعة؟ ويُجيب الغزالي أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة، فذموا العقل والمعقول. مع أن العقل هو تلك البصيرة الباطنية التي بها يُعرف الله تعالى، وصدق رُسله، فكيف يُذم العقل، الذي أثنى عليه الله تعالى. وإذا ذُم العقل فما الذي بعده يُحمد؟ وكيف يُذم العقل الذي به يُعرف الشرع. إذن فالعقل الذي يتحدث عنه الغزالي هنا هو عين اليقين ونور الإيمان. أي تلك الصفة التي تميز بها الآدمي عن البهائم، حتى أدرك حقائق الأمور.²

إن البصيرة أو الحدس الباطني أو الكشف عند الغزالي ليس إلا ناحية من نواحي نشاط العقل في صورته المتعالية. ذلك أن للعقل ضروباً من الإمكانيات، فيتدرج فيها كغريزة مستعدة لقبول العلم. ويتدرج فيها العقل العملي (كأنا عملية) والعقل النظري (كأنا منطقية) والبصيرة ونور الإيمان كنقطة نورانية (أي أنا متعالية). ولهذا كان دور العقل أساسياً في الوصول إلى طور الكشف. فالغزالي يرتبط بالعقل في سلوك التجربة الصوفية، فما يقضي به يجب عمله واتباعه، وما لا يقضي به يجب الاحتراز منه والابتعاد عنه. فلا بد لكي نسلك طريق التصوف، أن نؤسس النفس أولاً على العلوم العقلية، وهنا فالبصيرة النافذة تتدرج في حجر العقل وتنمو تحت رعايته وإشرافه. كالعصفور الذي ينمو في عُشه فإذا اشتدت قوائمه وقوى جناحه، ترك عُشه وطار مخلقا في الفضاء العريض الواسع. ومن هنا كان الكشف عقلاً في صورته المتعالية، وليس خروجاً على

¹ المرجع السابق، ص 137.138.

² محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى الثوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 172.

العقل. فكما أن الحس لا يجد كماله إلا في العقل النظري، فإن العقل النظري لا يتحقق كماله إلا في الكشف أو العقل المتعالي¹.

ويجد عادل محمود بدر أن الفيلسوف الإنجليزي هاملتون² يقرر بعد الغزالي بقرون، أن المعرفة البشرية نسبية. سواء من حيث كونها تقوم بين حدين يجمع بينهما في الحكم، أو تقوم بين ذات عارفة وموضوع معروف، وهي كلها نسب، إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة. فهو يقرر أنه لا بد من الاعتراف بالمطلق أو بالمتعالي، لأن أي موضوع معروف من حيث أنه مشروط، فلا بد وأن يكون مردوداً إلى لا مشروط، وهذا ينطبق على الوجود والمعرفة، فلا بد من إثبات بُعد مطلق أو متعال بالنسبة لمعرفةنا النظرية المحدودة، والنسبية يكون شرطاً لها غير مشروط. ومن ناحية أخرى فإن هربرت سبنسر يرى استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة، لأن كل فعل من أفعال العقل لا يمكن أن يكون واضحاً، إلا بتوافر عناصر ثلاثة هي: التمايز والتشابه والعلاقة. وهو ما ينته معه إلى القول بأن النسبي لا يمكن تصوره، إلا إذا تصورنا وجود علاقة بينه وبين آخر غير نسبي، أي المتعال أو المطلق. وعليه استدل سبنسر على أن قوانين الفكر، التي تحظر علينا تكوين تصور عن الموجود المطلق، هي بعينها التي توجب علينا التسليم بوجوده. بل والتسليم بأن هناك حداً أعلى لمعرفةنا يكون شرطاً لتحقيقها، بينما يكون هو ذاته غير مشروط. والغزالي انتقل من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، في صورة تعبر عن تكاملية المضمون العقلي والصوفي في تجربته، بما يعني أن الكشف الصوفي هو الحد الضروري الأعلى لرؤى الأنا المنطقية، التي هي في ذاتها مشروطة من حيث كونه أنا متعالية. وفي الواقع فإن ما لا نستطيع فهمه إنما هو إثبات ضمني لكونه موجوداً، ذلك أنه يستحيل علينا أصلاً تصور أنه ليس هناك موضوع لمعرفةنا سوى الظاهر، دون أن نتصور في نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلة له. وبالتالي فكما أن آيات الكون الظاهرية تدل بذاتها على وجود الله تعالى، فإن معارف العقل النظرية إنما هي ظواهر تدل في ذاتها على وجود الأنا المتعالية، أو العقل المتعالي كشيء في ذاته أو كنور يُضيء ولا يُضاء.³

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 150.151.

² هاملتون سير وليام Hamilton (1788. 1856) عمل بالمحاماة ثم أستاذ الفلسفة، عرف بفلسفة اللامشروط. موسوعة الفلسفة المختصرة، مرجع سابق، ص 491.

³ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 154.155.

وفي ميزان العمل ومعيار العلم وتهاافت الفلاسفة، ثم في معارج القدس والمقصد الأسنى والمنقذ من الضلال، تبدوا مُراجعة الغزالي لما سبق أن كتبه، فيُحدد روح القضايا ويعيد فهم ما قال وأثبت. فبعد اهتدائه للكشف الصوفي ألف معارج القدس والمقصد الأسنى بعد المنقذ. وبرغم قوله في المقصد الأسنى، أن العقل ليس له مجال في مسائل ما وراء الطبيعة، أكثر من إثبات ذات الرُّسل، والنظر في دليل المعجزة، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية. فالغزالي هنا لا ينقُض ما قاله في كتبه السابقة، والدليل على ذلك أنه عندما تحدث عن النظرة العقلية بيّن مسائل كشفية حدسية خاصة بالمعانية القبلية، وليست نتاجاً للعقل¹. ووضح الغزالي في المقصد الأسنى صلة الكشف بالعقل، فقال: "إن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحيانا عن أن يبدي الرأي في مسألة ما، فيُسعفه الوحي والإلهام بتبائها، فتارة يُدرك العقل وجه الحكمة فيها وهنا يستطيع أن يشد أزر الوحي والإلهام بما يملكه من فنون الأدلة الفكرية. وتارة أخرى لا يُدرك وجه الحكمة، فيقف صامتا لا يملك المساعدة، وليس معنى هذا القول باستحالة المسألة عنده، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه، وبين ما يُدرك وجه استحالته"². فالغزالي لا يستغني عن العقل، بل يجعله كُلما أمكن شارحاً للإلهام والكشف، وهو يذكر ذلك أيضا في معارج القدس.

وقد اجتهد الغزالي في استنباط موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم، وهذه الموازين التي يقول الغزالي أنه وزن بها جميع الأمور الدينية (المعارف الإلهية وأحوال المعاد وعذاب القبر... الخ). كما ذكر في جواهر القرآن) والمعارف الدنيوية (من حساب وهندسة وطبيعة وكل علم حقيقي غير وضعي كما ذكره في القسطاس المستقيم). وهذه الموازين ليست في الحقيقة سوى الأقيسة المنطقية التي تُفضي إلى اليقين، والتي وجدها موافقة لما في القرآن والأخبار. فالمنهج السليم هو أن نتعلم كيفية الوزن، وأن نعلم شروطه. فإذا استشكل عليه أمر من أمور الدين أو الدنيا عرضه على هذا الميزان، كيف لا وهو القسطاس المستقيم قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ الحديد: ٥٢. ولا يرى الغزالي الميزان في الرأي والقياس الذي يستخدمه المتكلمون (ومنهم المعتزلة والأشاعرة) وبعض أصحاب المذاهب الفقهية،

¹. المرجع السابق، ص 162.161.

². الغزالي، المقصد الأسنى، مصدر سابق، ص 125.

لأن هذا النوع من الميزان يعتبره الغزالي صديق جاهل للدين، وهو أشد من عدو عاقل. ولا يقبل بطريق القسمة العقلية، الذي يذكره المتكلمة على سبيل الحصر، فلربما وُجد قسم لم تتفطن إليه عقولهم. وبه يُقحمون أنفسهم في مجال هم دخلاء عليه، ولا طاقة لهم بمنزلة من اعتصم به من المناطق. فقد تكون طريقتهم الجدلية محققة للغرض فيما بينهم، ولكن الفلاسفة يرونها قاصرة ومغلولة ويشمئزون من استخدامها. فالموازين العقلية التي يعتبرها الغزالي القسطاس المستقيم الذي يقطع الشك ويكشف عن الحق هي: ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة (الأكبر والمتوسط والأصغر) وميزان التلازم (وهو القياس الشرطي المتصل) وميزان التعاند (وهو القياس الشرطي المنفصل). فهذه الموازين الخمسة يقول الغزالي أنه استخرجها من القرآن، وأنها توافق شروط المنطق. ويضيف أن القدماء (من فلاسفة اليونان ومن سبقهم) أخذوها عن صحف إبراهيم وموسى¹. وفي الوقت الذي يدعوا فيه الغزالي الناس إلى عدم جحدها إذا وجدوها مفصلة ومدعومة بشروطها لدى الفلاسفة، فإنه يتأسف لأن الفلاسفة لم يلتزموا أدلتهم المنطقية في الأمور الدينية وتساهلوا، وقد ذكر هذا في المنقذ.

وإذ يؤكد فيه الغزالي في كتابه إجماع العوام عن علم الكلام، على أن أعلى مراتب التصديق الحازم يكون عن طريق البراهين المنطقية، فإن ذلك لا ينفي أن للعقل حدود يقف عندها، لأن من طبيعته أن يعجز عن معرفة الحق في أمور الغيب. وعندئذ يجب عليه أن يلتزم الصمت، وأن يتقبل المعرفة من مصدر أسمى منه. وأن يعترف بعجزه، وليس في هذا الاعتراف ما يعيبه. ففي حال عجزه يعرف طاقته وقدر نفسه. وهذا الطور الذي يعترف العقل بوجوده هو طور النبوة، الذي يُكشف لذوي العقل، ولذوي المشاهدة الصوفية. وفي إجماع العوام يقول الغزالي: "العقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدي إلى ما بعد الموت، ولا يرشد إلى ضرر المعاصي ونفع الطاعات، لا سيما على سبيل التفصيل والتحديد، كما وردت به الشرائع. بل أقروا بجملتهم أن ذلك لا يُدرك إلا بنور النبوة. وهي قوة وراء العقل، يدرك بها من أمر الغيب في الماضي والمستقبل أمور. لا عن طريق التعرف بالأسباب العقلية". فالأولياء والراسخون في العلم يقرون على أنفسهم بالعجز،

¹ محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المتوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص173.175.

ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس من النور النبوي، لأنهم يعترفون بقصور كل قوة سوى هذه القوى. ولذا فما من عارف أو حكيم عاقل يدعي كمال المعرفة بالله سبحانه.¹

وإذا كانت معرفة العلماء والعارفين تفوق معرفة الجمهور، لأن ما يخفى على هؤلاء أكثر مما ينكشف لهم، فهنا يكون العجز عن الإدراك نوع من الإدراك. ويجب أن يقنع صاحب العقل بضرورة تقليد الأنبياء ومن أخذوا عن الأنبياء. فالتقليد واجب في العبادات والتي لها حكمتها، ولا يطلع عليها إلا من اقتدى بالنبوة². فالعقل الذي يعلم حدوده، ويُدرِك عجزه، هو الذي يقر بوجود طور وراءه، كما تبين له من قبل أنه هو نفسه (أي العقل) طور وراء الحس والتمييز. والطور الذي يلي العقل هو طور البصيرة، التي يُدرِك بها الغيب. ويتحقق طور البصيرة كاملاً في النبوة، وقد يوجد في مستوى أدنى لدى أرباب المشاهدة والذوق، كما قال الغزالي في المنقذ.

ومع ذلك يعتبر الغزالي العقل هو الحكم فيما يقرره أهل الذوق والمشاهدة. فلا يجوز أن يصدر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، وقد فصل ذلك في كتابه المقصد الأسنى، فهو يسير في الاتجاه الطبيعي لمذهبه الفلسفي العقلي الديني. ولا يُعد ذلك منه رجوعاً عن التصوف، بل عودة إلى مبدأ قرره منذ البدء، وهو ضرورة الجمع بين العقل والوحي. فالغزالي يرى وجوب تأويل ما يقضي العقل باستحالته، مما ورد به السمع والشرع، لأنه لا يُتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للعقل. وهو يرى ضرورة تأويل الأحاديث الموهمة بالتشبيه والتجسيم كما جاء في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد³. وفي مشكاة الأنوار يقول الغزالي أن العقل لا يتناقض مع النقل، لأن العقل أمودج من نور الله، والوحي صادر من عند الله، فمصدرهما واحد، ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض. فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان، بل متحدان⁴.

وانطلاقاً من رؤيته الواقعية الإلهية للكون والوجود، تميزت نظرية المعرفة عند الغزالي بسد الفراغ الكبير بين الواقع والغيب، وأضفت نظريته معنى معقول للمكاشفة. وهو ما بينه في كتابه

¹ المرجع السابق، ص 176. 177.

² المرجع السابق، ص 177. 178.

³ المرجع نفسه، ص 184. 185.

⁴ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1975، ص60.

كيمياء السعادة، بعد أن لمح إليه في المنقذ وكتب أخرى. وفي الوقت الذي أكد فيه القرآن أن الروح من أمر الله، فإن الغزالي يقرر أن الإنسان من عالم الخلق من جانب، ومن عالم الأمر (أي عالم الغيب) من جانب آخر. ويقول الغزالي (في كيمياء السعادة): "أما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب، فهو في هذا العالم غريب (...). وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء وإلى ذلك المكان يعود". أما من حيث المعرفة فإن للقلب بابين لتلقي العلوم إذا فتح أحدهما أغلق الآخر: أولهما مفتوح عن طريق الحواس إلى العالم الخارجي في أثناء اليقظة، فإذا أُغلق هذا الباب كما في النوم أو يقظة الخلوة والاستغراق، فيُفتح الباب الآخر وهو باب الباطن إلى عالم الغيب، فينكشف له عالم الملكوت واللوح المحفوظ، فتتضح له جليلة الحق اتضاحاً، يجري مجرى العيان الذي لا شك فيه، وهذا هو اليقين الذي يتحراه علم الآخرة. ومثل هذا الكشف إنما هو ممكن لكل إنسان إذا ما جاهد الإنسان نفسه، ليفطمها عن شهوات الدنيا ويُفرغها من أدرانها ويصقل مرآتها من صدأ الخبائث المتراكمة عليها. وتلك المجاهدة هي وظيفة أحد قسمي علم الآخرة المذكورين في الإحياء: "إنما نعني بعلم الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات". وعن درجات الكشف وأنواعه يقول الغزالي: "اعلم أن أرباب القلوب يُكاشفون بأسرار الملكوت تارة على سبيل الإلهام، بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون. وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة. وتارة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة، كما يكون في المنام وهذا أعلى الدرجات، وهي من درجات النبوة العالية". ويُشبه الغزالي الكشف في الإحياء بانعكاس الصور بين مرآتين: مرآة النفس (أو القلب كالمرآة) ومرآة اللوح المحفوظ¹. ونظرية المعرفة الذوقية التي يقدمها لنا الغزالي خلال هذا التشبيه تتضمن المبادئ التالية²:

1. المعرفة الكشفية انعكاس للصور بين مرآتين متقابلتين (مرآة النفس ومرآة اللوح المحفوظ).

¹ . الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 895.

² محمد ثابت الفندي، من فلسفة الدين عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المثوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 106. 109.

2. النفس الإنسانية إنما تنهياً لقبول الصور عن اللوح المحفوظ، إذا صُقلت مرآتها وذلك بالمجاهدة (بتزكيتها وتطهيرها). وهذا عنصر خلقي ضروري للمعرفة.

3. إذا اهتمت النفس الإنسانية المصقولة مرآتها بأمر من الأمور، فإن المرآة الأخرى تعكس عليها الصور المناسبة لما اهتمت به النفس، وهذا ما يُسمى التوجه بالهمة (أي بالتأمل، التفكير والتركيز في ذلك الأمر).

وتسليم الغزالي مبدئياً بالمعرفة الإلهامية، لا يعني أنه يُسلم بها على عِلّاتها. فقد نظر الغزالي في هذه المعرفة نظرة نقدية فلسفية. فالمعرفة الإلهامية والتي تسمى بالعلم اللدني يقول عنها الغزالي في كيمياء السعادة: "بلا واسطة من حضرة الحق كما قَالَ تَعَالَى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ ﴿٦٥﴾ الكهف: ٥٦. وهذه الطريق لا تفهم إلا بالتجربة، وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم"¹. ويُعرفه الغزالي في الرسالة اللدنية: "بأنه تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية، على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها". ويقول أيضاً: "العلم اللدني هو العلم الذي لا واسطة في حصوله، بين النفس وبين الباري. وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على القلب صاف فارغ لطيف". وفي الإحياء يقول الغزالي بأن العلم الذي: "يحصّل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يُسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً".

والرياضة الصوفية هي التي تؤدي إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام. ولا بد من التجربة المباشرة أو ما يُسمى بالذوق في المعرفة الصوفية. فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة، لجأ لإنكار المعرفة الإلهامية. يقول الغزالي في الرسالة اللدنية: "وقد جرت العادة أن الجاهل بالشيء يُنكر ذلك الشيء"². ولم يكن الغزالي من هذا الصنف الراض للتجربة الصوفية لجهله بها، أو المعترف بها تقليداً أو تحميماً. ولكنه اتجه بكل همته إلى دراسة التعاليم الصوفية دراسة متعمقة. وفي عزلة تامة مارس الغزالي التصوف عملياً سنين عديدة بعد أن تبين له أن المعرفة النظرية للتعاليم الصوفية غير كافية، وأنه لا بد من ضم العمل إلى العلم النظري، وهذا العمل الذي هو عبارة عن تحول أخلاقي أساسي وتجربة مباشر. وهذا الاتجاه الذي يحدث في التصوف نحو الله من جانب الإنسان، يتطلب أن يكون المرء قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله. وقد تحقق ذلك للغزالي الذي

¹. الغزالي، كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص 9.

². الغزالي، الرسالة اللدنية، مصدر سابق، ص 98.

توصل إلى هذه المعرفة بطريقة فلسفية قبل تحوله إلى التصوف. فإذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية، فقد تقع أثناء المجاهدة في محضور اكتساب خيالات فاسدة، تظنها حقائق تنزل عليها. واتقان العلم قبل ذلك يحمي من الوقوع في مثل هذا المحذور¹، وهذا ما ذكره الغزالي مفصلاً في الإحياء وفي ميزان العمل.

ويؤكد الغزالي أن المعرفة الإلهامية لا تلغي العقل. بل على العكس من ذلك هي في حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل، فهو ميزان الله في أرضه. ودور العقل في المعرفة الإلهامية في نظر الغزالي يتمثل في وظيفتين أساسيتين²:

الوظيفة الأولى: أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية. وفي ذلك يقول الغزالي (الرسالة اللدنية) "اعلم أن العلم اللدني، وهو سريان نور الإلهام، يكون بعد التسوية كما قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾^٧". وهذا الرجوع للعقل يكون بثلاثة أوجه: أحدها تحصيل جميع العلوم، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها. والثاني: الرياضة الصادقة (...). والثالث التفكير، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكر في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب".

الوظيفة الثانية للعقل: وتتمثل في الحكم النقدي على تجارب الصوفية، وتقويمها تقويماً صحيحاً. ففي حالة السكر عند المتصوفة تظهر أقوال ذاتية قاصرة، يقول عنها الغزالي في الإحياء: "وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط". ويقول في مشكاة الأنوار: "فلما خف عنهم سُكرهم، وُردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الإتحاد، بل شبه الإتحاد".

وفي الوقت الذي يُقر فيه الغزالي بأن العقل قد لا يدرك ما يأتي عن طريق المعرفة الإلهامية، فإنه يرفض ما يحكم العقل باستحالته. ويضرب لذلك مثالا في المقصد الأسنى: "نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل. مثاله أنه يجوز أن يُكاشف الولي بأن فلانا سيموت غداً، ولا يدرك ذلك ببضاعة العقل بل يقصر عنه (أي أنه قاصر). ولا يجوز أن

¹ محمود حامد زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مرجع سابق، ص 193.191.

² المرجع السابق، ص 196.194.

يُكاشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه، فإن ذلك يُحيله العقل لا أنه يقصر عنه (أي يستحيل)¹.

والعقل عند الغزالي موضع الحكمة ومعدن العلم، وزيادة العقل والفهم تأتي على تدرج، لأن ذلك أصلح للإنسان. وهو يميل للاستزادة من العلم، فإنه كما يقول الغزالي كلاً: "ازداد علماً ازداد سعة وقوة". وبهذه القوة يسعى للسيطرة على الجسم، فيكون مصدر الأوامر في الحركة، أي المهم بالحركة². والعقل عند الغزالي ملكة في القلب. والقلب النقي هو محل الإلهام. ويرى الغزالي بأن الإلهام أو الكشف مرتبة أدنى من الوحي الذي يكون للنبي، حيث يكون في اتصال دائم مع صاحب المعرفة الكلية والكاملة، وهو الله عز وجل³.

وقد أكد الغزالي على الجمع بين العقل والنقل، وذلك منهجه كأشعري، وقد التزم بذلك في مؤلفاته. فهو يقول في المستصفى الذي يُعد من أواخر ما كتب الغزالي: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع"⁴. ومع ذلك يقول الغزالي أنه لا بد من الوقوف عند حدود الإيمان القلبي بالوحي فهو واقع في ذاته، لا يمكن إثباته بالعقل، فالعقل عاجز في المعضلات الإلهية. ودليل ذلك أن آراء أرباب العقول جاءت متضاربة ومتباينة في هذا المجال. فقد سبق الغزالي برجوعه للقلب في القضايا الإلهية مشاهير الفكر الحديث الذين أكدوا على ذلك كالفيلسوف الشهير كانط والآنجليزي هكسلي⁵، والألماني وانز والفرنسي رومان وغيرهم⁶.

ويؤكد الغزالي على ضرورة التجرد الصوفي في إطار المعرفة الإلهامية، للحصول على معارف صافية مجردة عن مخالطة عالم الحس. وهو ما ذكره الغزالي لأبو بكر بن العربي عندما قابله عام 490هـ (وأورده ابن العربي في القواصم والعواصم، وذكره بدوي في كتابه مؤلفات الغزالي): "إن

¹. الغزالي، المقصد الأسنى، مصدر سابق، ص125.

². الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله، ت محمد رشيد رضا قباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3، 1986، ص 68، 83.

³. الأعمس، الفيلسوف الغزالي، مرجع سابق، ص 71..

⁴. الغزالي، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط1، 1322هـ، ج1، ص3.

⁵. هكسلي Huxley julian (1887.1975) عالم أحياء وفيلسوف أنجليزي. معجم الفلاسفة لجورج طرايشي، مرجع سابق، ص705.

⁶. محمد جواد مغنية، مصدر المعرفة عند الإمام الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص521.

القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق. وهذه أمور لا تُدرك إلا بالتجربة لها، وعند أربابها، بالكون معهم والصحة لهم. ويُرشد إليه طريق من النظر، وهو أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلي المعلومات فيه عند مقابلتها، عريا عن الحجب كالمراة في ترائي المحسوسات عند زوال الحجب". لقد استطاع الغزالي عن طريق فكره الفلسفي أن يدرك التصوف، إدراكا منهجيا وبعين ناقدة. وقد كان لذلك أثره في ممارسته العملية للتصوف. ومن ناحية أخرى ساعده التصوف في سعيه للوصول إلى فكر موضوعي مجرد عن الحس والخيال. ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقا الزعم بأن الغزالي قد أصبح بعد انشغاله بالتصوف، متصوفا رافضا للعقل الذي سمى وارتفع به قبل ذلك، وأنه استسلم لتجارب صوفية غير معقولة. فالعقل قد ظل بالنسبة له كما كان قبل تحوله إلى التصوف، ملكة الإنسان ووسيلته إلى معرفة الحقيقة، وهذه الملكة حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبدئه الفلسفي.¹

ولتوضيح كيفية تحصيل المعرفة الكشفية والإلهام يذهب الغزالي إلى أنه كما في حالة النوم تكون النفس في أتم استعداد للاتصال بعالم ما وراء الحس، ويظهر ذلك في الأحلام. فإن هذه الحاسة الباطنة، أو الطاقة كما يسميها الغزالي في كيمياء السعادة، لا تفتح بالموت فقط بل باليقظة أيضاً لمن أخلص المجاهدة والرياضة، وتخلص من الشهوات والأخلاق القبيحة والرزائل. والطريق إلى ذلك أن يجلس المرء في مكان خال، ويُعطّل طريق الحواس ويفتح عين الباطن وسمعه، ويقول دائما: الله الله الله، بقلبه دون لسانه. إلى أن يصير لا خبر معه لا من نفسه ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئا إلا الله سبحانه. عندئذ تفتح تلك الطاقة ويُبصر في اليقظة الذي يُبصره في النوم، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصورة الحسنة الجميلة الجلييلة.²

ويُجمل عارف مفضي البرجس في كتابه التوجيه الإسلامي للنشأ، ما قدمه الغزالي في نظريته المعرفية في النقاط التالية:³

1. أن للمعرفة منهجا قويا. 2. أن للعلم حد دقيق يُخلص من اللبس والغموض.

¹ محمود حمد زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مرجع سابق، ص 197-198.

² الغزالي، كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص 8.

³ عارف مفضي البرجس، التوجيه الإسلامي للنشأ في فلسفة الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983، ص 172.

3. استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفسه. وقد ضرب أمثلة عن خطأ العقل والحواس.
4. أساس المعرفة (اللاذنية) عند الغزالي الإلهام وليس العقل. والإلهام أو الكشف عنده هو نور يقذفه الله تعالى في القلب، إذا تجافى عن دار الغرور وأنان إلى دار الخلود. والكشف عند الغزالي هو شهادة القلب الطيب بما يراه ويُحسه، وذلك هو اليقين.
- وبهذا تكون تجربة الغزالي الروحية الأساس المتين لنظريته المعرفية، فترك لنا هذا العلم الغزير والمعارف الدقيقة. وقد قال عثمان عيسى شاهين عن نظرية المعرفة عند الغزالي: "جاءت نظرية المعرفة عند الغزالي سامية، ترقى وتتقدم في الذات بمقدار ما يسكب فيها التوحيد والمحبة من فضائل (...). وقد بينت هذه النظرية المعرفية شخصية الغزالي، الذي جمع بين المحتوى الذوقي والوجداني الرفيع، والتعابير الفلسفية الميتافيزيقية. وكان ذلك نتيجة التجربة الباطنية الحية والمؤثرة والفعالة. فقدم للتاريخ البشري فلسفة خصبة مشرقة وممتازة"¹.

¹ عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 378.

المبحث الرابع: تجربة الغزالي الروحية ومنظومة الأخلاق والقيم في واقعنا المعاصر.

تمهيد:

يعتبر الغزالي أن النفس هي ذلك الجوهر الكامل الفرد، الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتحفظ والتميز والروية. ويقبل جميع العلوم ولا يمل من قبول الصور المجردة المعرأة عن المواد. وهذا الجوهر رئيس الأرواح وأمير القوى، الكل يخدمونه ويمثلون أمره¹. وللنفس الناطقة (الجوهر) عند كل قوم اسم خاص فالحكماء يسمونه النفس الناطقة، والقرآن يسميها النفس المطمئنة والروح الأمري (روح من أمر الله)، والمتصوفة تسميه القلب، والخلاف في الأسماء والمعنى واحد لا خلاف فيه.²

فالنفس عند المتصوفة هي المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون لا بد من مجاهدتها وكسرها. وفي المعنى الثاني هي الإنسان بالحقيقة، وهي نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة. قَالَ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٧٨﴾﴾ الفجر: ٧٢ - ٨٢. والنفس بالمعنى الأول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى، فإنها مبعدة عن الله وهي من حزب الشيطان. وإذا لم يتم سكوتها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعتزلة عليها سميت النفس اللوامة، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾﴾ القيامة: ٢. وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان، سميت النفس الأمارة بالسوء. قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ يوسف: ٣٥.³

ويذهب الغزالي في التهافت إلى إقامة البرهان العقلي، على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني، قائم بنفسه لا يتحيز، وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه.⁴ وبعد أن فصل الغزالي فيما عُرِفَ عن معاني كل من النفس والقلب والعقل والروح

¹ الغزالي، الرسالة اللدنية، مصدر سابق، ص8.

² زكي محمود، الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994، ص124.

³ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 878.

⁴ الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص252، وزكي محمود، الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، مرجع سابق، ص127.

والروابط بينها، ذهب إلى جعل هذه الألفاظ الأربعة تمثل النفس الإنسانية، التي هي محل المعقولات. والنفس الإنسانية عند الغزالي هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية¹. ويذهب الغزالي إلى أن النفس الإنسانية الناطقة تنقسم قواها إلى: قوة عاملة (تنتج السلوكات)، وقوة عالمة (تنتج الأفكار). ومن خلال تفاعلها تتولد الآراء الذرائعية المشهورة (التحسين والتقيح وجملة الأخلاق)².

المطلب الأول: المبدأ الأخلاقي في تجربة الغزالي الروحية:

يرى صلاح الدين السلجوقي أن الغزالي أول من دون في علم الأخلاق وفنه وفلسفته، بروح إسلامية ومبادئ قرآنية، في كتابه إحياء علوم الدين وفي كيمياء السعادة. في حين كرر من سبقه كلام فلاسفة اليونان. وفي الوقت الذي كانت المذاهب الأخلاقية قبله تقول بقمع الغرائز والشهوات، قال الغزالي بأمر من القرآن، بتزكية النفس وتصعيدها وتهذيبها لا بقمعها. وللأخلاق عند الغزالي ثلاثة أبعاد: أولها البعد النفسي، ويعني بُعد الفرد مع نفسه ومشاعره ومع ربه، وذلك في صلواته ونسكه. والبعد الثاني اجتماعي، وهو مجتمعته وحكومته ومعاملاته مع الناس. والبعد الثالث ميتافيزيقي (أي التصورات الماورائية)، وهو عقيدته ومبادئه ومثله ومعارفه. ولذلك فالأخلاق عند الغزالي هي مجموعة من الفضائل العقلية والعملية، الفردية والاجتماعية وكثير من العقائد والعبادات والمعاملات الحقوقية... الخ. وقد أدرك الغزالي مسؤوليته الفكرية، ومن خلال اضطرابات عصره، استشرف ما قد يقع من صراعات، فأكد على نظام خُلقي مبني على المصلحة الجماعية لا المصلحة الفردية وحسب. وأساسه الخير بدل المنفعة، وهو مبني على الحق لا على القوة.³

وبعد مراجعة زكي مبارك لكتب الغزالي، أكد بأنه لم يُسأِر من تقدمه من مجددي الفلسفة اليونانية. وأنه يفهم من علم الأخلاق شرح طرائق تغيير السلوك، وفقاً لما سنته الشريعة الإسلامية،

¹ الغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ص 18، 21.

² المصدر نفسه، ص 49.

³ صلاح الدين السلجوقي، أثر الإمام الغزالي في الأخلاق، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 82.76.

ورسمه الصوفية ومن نحا نحوهم من الفقهاء. والغزالي يُسمى علم الأخلاق بأسماء متعددة، فهو تارة يسميه علم طريق الآخرة، ويسميه علم صفات القلب، وأسرار معاملات الدين، وربما سماه أخلاق الأبرار. فعلم الأخلاق عند الغزالي هو تكييف النفس وردّها إلى ما رسمته الشريعة، وخطه رجال المكاشفة من علماء الإسلام، ومن سبقهم من الأنبياء والصدّيقين والشهداء. وإذا كان ابن مسكويه مثلاً يستشهد كثيراً بكلام أرسطوطاليس وجالينوس، ويتحدث عن الرواقيين وغيرهم من الحكماء. فإن الغزالي يؤيد أبحاثه بكلام بن أدهم والتستري، والمحاسبي وغيرهم من الصوفية، وربما نقل ما رُوي عن عيسى وموسى وغيرهم من الأنبياء¹.

فبعد أن وقف الغزالي مع ما عاشه من حالة التمزق الفكري والسياسي والمذهبي التي ميزت عصره، وتدهور الحالة الاقتصادية وفساد المعاملات بين الناس وسوء أخلاقهم، وعجز القضاء عن إيجاد عدالة بين الناس، وتحجرت الأحكام الفقهية التي تم التلاعب بها، كل ذلك جعل الغزالي يدرس هذه الأوضاع بعناية ويعالجها بوجهة نظر أخلاقية في كثير من كتبه. وقد أكد الغزالي أن السبب الأساسي هو القطيعة التي حصلت بين العقيدة والحياة الاجتماعية. فكل من ينظر في كتابه إحياء علوم الدين يجد ذلك المنهج، فقد بدأ فيه ببيان أركان الإسلام ووضح علاقة الشريعة بالمجتمع، وأكد أن الشريعة هي أساس كل تصوف وتزكية للنفس. ثم بيّن في الجزأين الثالث والرابع الطرق التي تسمح للنفس بالعروج نحو الكمال الروحي، إذا ما نجحت في قهر شهواتها وتغلبت على أهوائها.²

ويُعرف الغزالي الخُلُق بأنه هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى تفكير وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً، سميت تلك الهيئة خُلُقاً حسناً. وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خُلُقاً سيئاً³. فالخُلُق ليس هو فعل الجميل أو القبيح، ولا القدرة على الجميل أو القبيح، ولا التمييز بين الجميل والقبيح، وإنما هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر عنها الإمساك أو البذل. فالخُلُق عند الغزالي هو عبارة عن هيئة النفس، وصورتها الباطنة. ويعتبر زكي

¹. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص 151. 152.

². محي الدين عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، مرجع سابق، ص 154. 155.

³. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 935.

مبارك أن هذا التعريف دقيق، مقارنة بما يذكره الغزالي في ميزان العمل حيث يُعرف الخلق الحسن بأنه إصلاح القوى الثلاثة: قوة التفكير وقوة الشهوة وقوة الغضب. ويجده يُعرف الخلق الحسن بفعل ما يكره المرء. ويستشهد بالحديث النبوي: (حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ)¹. ويقول تَعَالَى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ البقرة: ٦١٢. وهو يقول: "وأما حُسن الخلق فبأن يزِيل جميع العادات السيئة التي عَرَفَ الشرع تفاصيلها، ويجعلها بحيث يبغضها فيتجنبها كما يتجنب المستقذرات. وأن يتعود العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها ويتنعم بها"². ومن هذا التعريف فالأخلاق عند الغزالي تقوم على³:

1. أن معيار الحُسن والقبح في خُلُق الإنسان عند الغزالي، إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسي الذي يجعل من الأفعال الصادرة تتصف بالعفوية وبلا تكلف ولا جبرية (فالأخلاق عند الغزالي غير السلوك). والأخلاق ليست القدرة على الفعل ولا هي المعرفة التي تتعلق بالحسن والقبيح.

2. ولا تقاس قيمة العمل الأخلاقي بنتائجه، بل بمصدره من صفاء القلب، وباعته من استقامة الضمير. فالغزالي يقول (في كتابه الأربعين): "فلا تنظر إلى الفعل بل إلى الهيئة الراسخة التي تصدر منها الأفعال بيسر من غير تكلف (...). وكذلك تتفاوت سعادة الآخرة بحسب حسن الصورة الباطنة".

3. ويرى الغزالي أن الأعمال الإنسانية لا تصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة. فالحرية عنده ضبط النفس، فهو يقول (في ميزان العمل): "إن من قهر شهواته فهو الحر على التحقيق بل هو الملك". والغزالي (في الإحياء) لا يرى بأنه من الممكن محو الصفات الذميمة من النفس محو تاماً، فالشهوات خلقت لفائدة وهي ضرورية والمطلوب ردها إلى الاعتدال.

4. وعن العلاقة بين الأخلاق والنية والمعرفة يقول الغزالي (في كتابه الأربعين): "حقيقة النية هي الإرادة الباعثة للقدرة المنبثقة عن المعرفة. وبيانه أن جميع أعمالك لا تصح إلا بقدرة وإرادة وعلم".

¹. رواه ابن حبان في صحيحه عن أنس، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988، كتاب الرقائق، باب الفقر، ذكر الإخبار عما يجب على المرء من ذمه نفسه عن شهواتها، رقم الحديث 716، ج2، ص492.

². زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص 152.

³. عثمان أمين، الجوانية في الأخلاق عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 141. 147.

5. وتقوم الأخلاق على الإيمان واليقين، أي التصديق بالقلب وغلبة ذلك التصديق على النفس. وينتج عن ذلك الثقة بأن الله هو المطلع على ما في ضمائرنا، وثمرته الطمأنينة والرضا والحياء والسكينة والبشاشة والرفق، وغيرها من الأخلاق المحمودة. وغياب الحقد والحسد وغيرها من الأخلاق المذمومة، كما يقول الغزالي في الإحياء: "أن يكون الإنسان في فكرته الباطنة كشأنه في أعماله الظاهرة".

6. ومن أصول الأخلاق الصدق والإخلاص، لا شوائب فيه ولا رياء أو طلب المنزلة بالعبادة وأعمال الخير. يقول الغزالي (في مجموعة رسائله فرائد اللآلئ): "الصدق في وصف العبد هو استواء السر والعلانية والظاهر والباطن. وبالصدق تتحقق جميع المقامات والأحوال".

7. وترتبط الأخلاق بالصبر، فبالصبر على الشهوات تكون العفة، وبالصبر على النعم يكون ضبط النفس، وبالصبر في الحرب تكون الشجاعة، وبالصبر عند الغضب وكظم الغيظ يكون الحلم وهكذا. يقول الغزالي في الإحياء: "فالصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة".

8. ويؤكد الغزالي على أخلاق الجِد والعمل لا التراخي والقعود، أو التواكل الذي يرضه بعض الناس توكلاً. وهو يؤكد أن كمال النفس يكون بالعلم والعمل ويقول (في ميزان العمل): "البهاء الأكمل لله، وإن السعادة القصوى في القرب منه، وإن القرب منه ليس في الإمكان، وإنما هو باكتساب الكمال على حسب الإمكان، وأن كمال النفس بالعلم والعمل، والإطلاع على حقائق الأمور مع حسن الأخلاق. ويجب أن يعلم كذلك أن الآخرة لا تنال بالبطالة والعطالة. وأن المنازل الرفيعة لا تدرك إلا باقتحام الأخطار واتخاذ السبل الموصلة إليها بعد بذل الجهد. ولا يتأتى ذلك إلا لذوي العزائم الرفيعة".

وانطلاقاً من وجهة نظر أخلاقية قسم الغزالي العلوم إلى قسمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة. فميز علم المعاملة الذي يبحث في الأعمال وهي عماد الأخلاق، ويقصد الغزالي بعلم المعاملة ما ينبغي على المرء أن يفعله، ليكون سلوكه موافقاً لروح الشريعة. وقد ربط الغزالي بين العلم والفضائل، فجعل العلم أولى الفضائل. فالعلم ليس أداة إدراك فحسب، بل هو أداة تحقيق الفضيلة. وعندما يكون العلم مقترناً بالفضائل والقيم، فإن النموذج الحضاري الذي سينتجه،

سيختلف حتما عن النموذج الحضاري المادي المعاصر، الذي يقوم على الفصل بين العلم والقيم بحجة الموضوعية¹. ويُعتبر كتابه الإحياء كتابا في الأخلاق، والغزالي يقسمه إلى أربعة أرباع²:

1. ربع العبادات: تكلم فيه عن العلم وقواعد العقائد وأسرار كل من الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج، وفيه آداب تلاوة القرآن والذكر والدعاء وترتيب الأدوار في الأوقات أو الأولويات.
2. ربع العادات: فيه آداب الأكل، النكاح، الصحبة، المعاشرة، السفر، وآداب المعيشة وأخلاق النبوة وأحكام الكسب والحلال والحرام والعزلة والسماع والوجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
3. ربع المهلكات: وفيه شرح عجائب القلوب، رياضة النفس، آفات الشهوتين (شهوة البطن وشهوة الفرج)، وكتاب آفات اللسان، ذم الجاه والرياء، ذم الكبر والعجب، ذم الغرور.
4. ربع المنجيات: تكلم فيه عن التوبة، الصبر والشكر، الخوف والرجاء، الفقر والزهد، التوحيد والتوكل، المحبة والشوق والأنس والرضا، النية والصدق والإخلاص، المراقبة والمحاسبة، التفكير، ذكر الموت.

وإذا كان الإحياء في أغلبه يُعالج قضايا في الأخلاق، فإننا نجد الغزالي يدرس فيه القضايا الأخلاقية من جوانب متعددة، وينظر إليها من زوايا مختلفة. هذا ما لاحظته محمد مهدي علام، لما تتبع موضوع الحسد وكيف عالج الغزالي، فوجده يدرسه من جوانب متعددة: فجمع الجانب الديني الصوفي مع الجانب النفسي الوجداني والجانب الاجتماعي كذلك³:

1. فهو أولا يربط المسؤولية بالنية التي هي مناط التشريع الديني، والحكم الأخلاقي.
2. ثم هو يعترف بالواقع الذي لا يصح أن يتجاهله المفكر الاجتماعي، أو التشريع الديني، أو الفيلسوف الأخلاقي، وأن المرء بطبيعته يكره التحلف عن غيره.

¹ نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 158 (ه).

² الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 9.

³ محمد مهدي علام، الحسد عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المتوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 625.

3. وهو يعترف بالحركة النفسية التي يمكن أن تتنفس في أحد طريقتين، أحدهما مشروع والآخر غير مشروع. فإذا سُد الأول اتجه نحو الثاني.

4. ومع اعترافه بأن المنافسة مباحة، يراها تُناقض الزهد والسمو الصوفي، والتوكل والرضاء، وتُحجب عن المقامات الرفيعة.

5. وفي ورع رائع وفقه فلسفي دقيق، يفصل بين الحركة العقلية الدينية في النظر، والحركة الشعورية الوجدانية. فليس على المرء حرج إذا شعر شعورا وجدانيا فيه مؤاخذاً، ما دام يستنكره بعقله ودينه. وهذا من أسمى درجات الجهاد النفسي الذي نخوض معركته في ظروف دقيقة من حياتنا.

ويظهر النَّفس العملي في تجربة الغزالي من خلال كتبه، فالغزالي لا يكتفي بتقديم البرهان على صحة موقف ما أو حكم ما، وإنما يقدم الكيفية التي بها يمارسها الشخص بذاته، ليتعرف بنفسه على حقيقة الموقف وصدقه. فالغزالي لا يتوقف عند فعل التفكير بل يؤكد على ما بعده من خطوات عملية. فهذه النزعة العملية واضحة وبارزة في فلسفته العملية، التي حولها إلى فلسفة تحليلية وتشخيصية وعلاجية، للسلوك البشري وخصوصاً الأخلاق منها.¹

ويذهب عادل محمود بدر إلى أن الأنا العملية (أي المعاملات والسلوكات وغيرها) تقوم في الإحياء على قواعد: كرفة القلب والطبع اللتان تحددان الحسن والقبیح، وكذلك الحمية ومحبة السلام. فإن مُراد الغزالي من ذلك، ومع قوله بأن القضايا الأخلاقية مكتسبة، هو تحديد الأخلاق تحديداً عملياً، كما يبدو ذلك طوال كتابه ميزان العمل. وأضاف إلى هذا التحديد العلمي للأخلاق ملكة الحدس أو الذوق، أو ما يمكن أن نسميه (الأنا الذوقية) أو الأنا الحدسية التي يُعبر عنها الصوفية بالبصيرة، وذلك ليدخل الأخلاق تحديداً في دائرة التصوف.²

وفي قضية التحسين والتقييح، وهل هما عقليان أم مردهما إلى الشرع؟. يجد زكي مبارك أن الغزالي مرة يُحكم الشرع وحده للتحسين والتقييح، ومرة يعود فيحكم الشرع والعقل معاً. مؤكداً ذلك بما يقوله الغزالي عن السخاء وعن عفة الجوارح (في ميزان العمل)، وما قاله عن العمل الصالح

¹. نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 175.176.

². عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 109.

(في الإحياء)¹. أما أحمد محمد جلي، فيوضح رأي الغزالي بدقة مبينة أنه يتبنى موقف الأشاعرة، الذين ذهبوا إلى أن الأشياء لا تُحسَن لذاتها ولا تُقبح لذاتها، بل إن الشرع هو الذي يبين أن هذا الشيء حسن فيُتبع، وأن الشيء الآخر قبيح فيُنْتَهَى عنه. وقد دافع الغزالي عن هذا الرأي دفاعاً حاراً. وذهب إلى أن مثار الخلاف حول هذه القضية يعود إلى اضطراب المفاهيم، وعدم الاتفاق على تحديدها. ومن ثمَّ حاول هو أن يُحدد معنى الفعل الحسن والفعل القبيح. وانتهى إلى أن الفعل الحسن يختلف معانية وفقاً لاختلاف الإضافات. فإذا ارتبط معناه بالفاعل نجد أن ما وافق غرض الفاعل كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً. ولكن الحُسن والقُبْح قد يَستمدان معنيهما من غرض غير الفاعل وهو الموافقة والمخالفة. وهما أمران إضافيان مختلفان في الأشخاص، فما كان حسناً في حق شخص قد يكون قبيحاً في حق آخر. بل إن الفعل الواحد بالنسبة للشخص الواحد، قد يكون حسناً من وجه وقبيحاً من وجه آخر. كمن يستقبح الكذب عموماً، ولكنه يستحسنه في حالة مدارات مسلم بريء، هارب من ظلم الأعداء حتى لا ينكشف أمره. ويبيِّن الغزالي في معيار العلم، أن قضايا الحُسن والقُبْح من المشهورات. وتعود هذه الأسباب في مجملها إلى العادات لا إلى الإدراك البديهي للعقل.²

وفي معيار العلم يرى الغزالي أنه لو تُرك الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه، لما قضى الذهن بالحُسن أو القبح، قضاء بمجرد العقل والحس، ولكنه إنما قضى بها لأسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها، وهي خمسة: أولها رقة القلب. وثانيها ما جُبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة. وثالثها محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعاش. ورابعها التأديبات الشرعية لإصلاح الناس. والخامسة الاستقراء للجزئيات الكثيرة، فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله، ظن أنه ملازم له على الإطلاق.³

وفي كتابه الاقتصاد في الاعتقاد يشير الغزالي، إلى أن إدراك الأسباب الكامنة وراء السلوك الأخلاقي، هو الذي كشف عن حقيقة الطباع ودور العادة والمعتقد والمنفعة والغرض، وكل هذه الأصول لكونها غير مطلع عليها، من طرف من يدعى استخدام عقله جعلتهم يغترون بظاهر

¹. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص 129.126.

². أحمد محمد أحمد جلي، الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام، مرجع سابق، ص 416.

³. الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تح: سلمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961، ص 196.193.

الأمور. فيذهل عن أسرار أخلاق النفوس، ويجهلون بأن هذا الميل وأمثاله يرجع إلى طاعة النفس، بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال، الذي هو غلط بحكم العقل، ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للهوى والخيالات، بحكم إجراء العادة¹. فالغزالي يذهب إلى أن لكل هذه الجوانب (من طباع وعادات والمعتقد والمنفعة والغرض) دور في توجيه العقل للاختيار السلوك الأخلاقي. وهو ما يجعل البعض يتوهم بأن العقل وحده هو مصدر الأخلاق. ونظرا لأن العادات والمنافع والأغراض نسبية، ويمكن تغييرها، فإن الغزالي يهتم بالتربية لتغيير الأخلاق والسلوك. وهنا يؤكد على دور الدين في التربية والتوجيه، فالفضائل والأخلاق الحسنة والسيئة قد فصلها الشرع. فالغزالي يوفق في الأخلاق بين العقل والشرع².

وفي الأخلاق لا ينسى الغزالي أن يشير إلى أهمية التوفيق الرباني ويقسمه إلى أربعة "الهداية والرشد والتسديد والتأييد". وقد بيّن الغزالي أن التوفيق هو الذي لا يستغنى عنه الإنسان في كل حال. ومعناه موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله تعالى وقدره. أما عن الهداية فهي مبدأ الخيرات وسبب طلب الفضائل. وهي ثلاثة منازل: الأولى تعريف طريق الخير والشر وبعضهما بالعقل وبعضهما على السنة الرسل. والثانية ما يُمد به العبد، حالا بعد حال بحسب ترقيه في العلوم وزيادته في صالح الأعمال. والثالثة هي النور الذي يشرق في عالم الولاية والنبوة، فالهدي يكون ببضاعة العقل، الذي به يحصل التكليف وإمكان التعلم أو الهدي المطلق الذي يكون من الله. وأما الرشد فهو العناية الإلهية، التي تُعين الإنسان على توجيهه إلى مقاصده فتقويه. وأما التسديد فهو أن يُقوم إرادته وحركاته نحو الغرض المطلوب. وأما التأييد فهو تقوية أمره بالبصيرة من داخل وتقوية البطش من خارج. ويقرب منه العصمة وهو فيض إلهي، يقوى به الإنسان على تحري الخير وتجنب الشر. وشرط تحقيق هذه الأمور هو الفهم الثاقب الصافي والسمع المصغي الواعي والقلب البصير المراعي، والمعلم الناصح والمال الزائد على مقتضى المهمات لقلّة القاصر، لا ما يشغل عن الدين لكثرة. وكذلك العشيرة والعز الذي يصون عن سفه السفهاء، ويرفع ظلم الأعداء. فبهذه الأسباب تكمل السعادات³.

¹ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح: انصاف رمضان، دار قتيبه، بيروت، ط1، 2003، ص 122.120.

² الغزالي، ميزان العمل، مرجع سابق، ص 46، 56، 57، 71.

³ المصدر نفسه، ص 69.67.

وغاية الأخلاق عند الغزالي هي السعادة الأخروية، والسعادة الدنيوية الموصلة للسعادة الأخروية، يقول الغزالي: "إن السعادة الحقيقية هي الأخروية، وما عداها سميت سعادة إما مجازاً وإما غلطاً، كالسعادة الدنيوية التي لا تُعين على الآخرة (...). وإما صدقاً، ولكن الاسم على الأخروية وما يُعين عليها، فإن الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة"¹. والغزالي في كل المواضيع يربط المنافع الدنيوية بالفوز في الآخرة، فهو صاحب نظرة واقعية إلهية للوجود. ففي ميزان العمل يُعرف الغزالي السعادة قائلاً: "بقاء بلا فناء ولذة بلا عناء وسرور بلا دُل، وبالجملة كل ما يُتصور أن يكون مَطْلُوب طالب ورغبة راغب، وذلك أبد الآباد، على وجه لا تنقصه تصرّوم الأحقاب والآماد"².

والطابع العملي لفلسفة الغزالي وخصوصاً في جانب الأخلاق، حيث يرنوا إلى الفضائل السامية والقيم العليا، جعله يقدم ترتيباً تنازلياً للخيرات، ووضّح أن كل واحدة رهينة التي تليها، جمع فيها بين خيرات الدنيا والآخرة، وذلك ما ذكره في ميزان العمل³:

1. السعادة الأخروية. 2. الفضائل النفسية: وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل.
 3. صحة البدن (خيرات داخلية): وهي الصحة والقوة والجمال وطول العمر.
 4. الفضائل المطيفة بالإنسان (خيرات خارجية): وهي المال والأهل والعز وكرم العشيرة.
 5. الفضائل التوفيقية: وهي هداية الله، ورشده (التوجيه) وتسديده (بتقويم الإرادة) وتأييده (بالبصيرة).
- والسعادة واللذة الحقيقية عند الغزالي في معرفة الله تعالى، وهي اللذة الخاصة بالقلب لأنه مخلوق لها. فإذا كانت لذة العين في رؤية الصور الحسنة، ولذة الأذن في سماع الصوت الحسن الطيب، فإن لذة القلب في المعرفة. وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر، قال الغزالي: "ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو عرف الملك لكان أعظم فرحاً. وليس موجود

¹. المصدر السابق، ص 69.

². المصدر نفسه، ص 3.

³. المصدر نفسه، ص 65.64.

أشرف من الله سبحانه وتعالى. لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته. فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة أعظم من لذة معرفته، وليس منظر أجمل من منظر حضرته¹.

ويعتبر الغزالي أن الأخلاق مكتسبة، ويرى بأنه لو كان تغيير طباع البشر غير ممكن، لأصبح النصح والإرشاد عديمي الجدوى. بل لأصبحت التربية عموماً غير ذات شأن: "لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات"². ويستند الغزالي في ذلك على الحديث النبوي المشهور، عن الفطرة وما يعترها من مكتسبات. فيقول أن كل مولود يولد معتمداً صحيح الفطرة، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، أي بالاعتقاد والتعليم تُكتسب الرذائل، وكما أن العدل في الابتداء لا يُخلق كاملاً، وإنما يكتمل ويقوى بالنشوء والتربية والغذاء، فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال، وإنما تكتمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم. ومع ذلك يؤكد الغزالي على الأصل، وما يرثه الصبي في طبيئته من والديه، فيقول أن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه، فإذا نشأ عليه الصبي انعجت طبيئته من الخبث، فيميل على ما يُناسب الخبث³.

ويقول الغزالي: "هذه الفضائل المحمودة في فن نظري وفي فن عملي، يحصل كل واحد منهما على وجهين: أحدهما بتعلم بشري وتكلف اختياري، يحتاج فيه إلى زمان وتدريب وممارسة (...). والثاني يحصل بوجود الهي"⁴. ولأهمية كل ذلك نبه الغزالي إلى أن الشرع والتوفيق الإلهي له دور في التربية والتوجيه والتعليم والتكوين الخلقي، فقال الغزالي: "هذه الأمور لو غوفص بها العاقل (أي أخذ على حين غرة) الذي لم يُؤدب بقبولها منذ الصبا، لكان مجرد عقله لا يقضي فيها بحسن ولا بقبح. ولكن حسنت بتحسين الشرع، فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا"⁵.

وفي الوقت الذي يذهب أرسطو إلى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ويميل أفلاطون إلى أن الفضيلة تتجلى بالوحدة التي يجتمع فيها، فالرجل الفاضل عند أفلاطون هو الذي ينظر إلى الله دون انقطاع، يكون الغزالي آخذاً بهذه النظرة وهي نظرية التوافق أو الانسجام التي قال بها

¹. الغزالي، كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص 9.

². الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 937.

³. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 963.956.

⁴. الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 51.

⁵. الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص 196.

أفلاطون، يقول الغزالي: "وكما أن حسن الصورة الظاهرة لا يتم مطلقاً بحسن العينين دون الأنف والفم والخذ، بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لا بد من حسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسب حصل حسن الخلق وهي: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث، أما قوة العلم فحسنها وصلاحها في أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الجميل والقيح في الأفعال. فإذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة (...). وأما قوة الغضب فحسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها في حد ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسننها وصلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعني إشارة العقل والشرع"¹.

فالفضائل عند الغزالي أربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل. والحكمة حالة النفس عندما تدري الصواب من الخطأ. وتعني العدالة حالة النفس وهي تسوس الغضب والشهوة. وتعني الشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في الإقدام والإحجام. وتعني العفة تأدب قوة الشهوات بتأدب العقل والشرع. ولكل من هذه الفضائل الأساسية فروع، فمثلاً من اعتدال قوة العقل يحصل حُسن التدبير، وجودة الذهن، وثقافة الرأي، وإصابة الظن، والتفطن لدقائق الأعمال وخفايا آفات النفوس. وعن الشجاعة يصدر الكرم والنجدة والشهامة، وكسر النفس والاحتمال والحلم والثبات وكظم الغيظ والتودد. وأما خُلُق العفة فيصدر عنه السخاء والحياء والصبر والمسامحة، والقناعة والورع واللطافة والمساعدة والظرافة وقلة الطمع... الخ. ويرى الغزالي أن الحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، أما العدل فليس جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل.²

ومن اعتدال الأصول الأربعة (الحكمة والعدل والشجاعة والعفة)، تصدر جملة الأخلاق الأخرى في نظر الغزالي. فهو يقول في الإحياء: "ونعني بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية. ونعني بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملها على مقتضى الحكمة، وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها. ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقدامها وإحجامها. ونعني بالعفة

¹. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 935.

². الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 49.

تأدب قوة الشهوة بتأدب العقل والشرع. فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة"¹.

لقد توسع الغزالي في شرح القضايا الأخلاقية من فضائل ومن رذائل، وهو يستقي كل ذلك من أحكام الشريعة الإسلامية، فالقرآن الكريم والأحاديث النبوية هما المصدران اللذان استقى الغزالي منهما فكرة الأخلاق. لأن التفضيلات التي لجأ إليها ما هي إلا قواعد فقهية أو قضايا دينية، اندفع للدفاع عن الإيجابية منها(الفضائل) والمهجوم على السلبية منها(الرذائل). ويرى أحمد علي زهرة أن الغزالي يُضَمِّن آراءه الأخلاقية ما كان قد حمله منذ حياته الأولى، من الثقافة الفلسفية اليونانية. فهو تارة يكون متأثراً بأفلاطون، وتارة متأثراً بأرسطو، وربما كان للرواقية اليونانية نصيب في بعض القضايا، خاصة في مجال اللذات والسعادة. والغزالي بفضل ثقافته الواسعة وقدراته على التنوع والتلون كما يقول أحمد علي زهرة، يبيِّن أن الشريعة هي مصدره الأول لما يورده من آيات قرآنية داعمة وأحاديث شريفة يستخدمها لنصرة رأيه². ففي ذلك قدرة الغزالي الفائقة على الاستدلال بالقرآن والسنة، واختيار الشواهد المناسبة. فالغزالي يرى أن ما ذكره الفلاسفة من حكم ومعرفة أخذه عن أنبياء الله عليهم السلام أو هو من بقايا الموروث النبوي.

وفي الوقت الذي يؤكد فيه الغزالي على تهذيب النفس بالتربية والمجاهدة والرياضة، حتى تعتدل الغرائز والشهوات، فإنه ينبه إلى أنه لا يمكن قمعها وإزالتها تماماً، بل إن ذلك غير ممكن وهو غير مرغوب فيه. ويقول في الإحياء: "فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعها أو قهرها بالكلية، حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً. ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه، وقد أمرنا بذلك". وينبه الغزالي في الإحياء إلى أنه لا يمكن قمع الغرائز لأنها متأصلة في جبلة الإنسان: "قوة الغريزة في أصل الجبلة وامتداده مدة الوجود". وليس للإنسان إلا التخلق والعمل لتهذيب الأخلاق والسلوك. ويقول: "الخُلُق يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه، والطاعة له، وباعتقاد كونه حسناً مرضياً". وكأن الغزالي هنا يشير إلى مستويات بناء القيم (المستوى المعرفي ثم الوجداني ثم السلوكي) والتي اشرنا إليها في المبحث الثالث(القيم والأخلاق) من الفصل الأول. ويقول الغزالي أن الشهوات خُلقت لفائدة ولذلك لا يجب القضاء عليها بل تهذيبها: "فإن

¹ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 936.

² أحمد علي زهرة، الغزالي بين الصحو والعرفان، مرجع سابق، ص 206.205.

الشهوات خلقت لفائدة، وهي ضرورية في الجبلة، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان على نفسه ما يهلكه وهلكه¹. ويُقسم الغزالي الناس من حيث قابليتهم للتهديب إلى أربعة²:

1. الجاهل المغفل الذي يميز بين الحق والباطل، والجميل والقبیح، بل بقي كما فطر عليه خالياً من جميع المعتقدات، ولم تستقم شهواته أيضاً بإتباع اللذات، فهذا علاجه ميسور ويكفي لإصلاح حاله وتهديب سلوكه الوعظ والإرشاد، مع عزيمة من جانبه.

2. الجاهل الضال، الذي يعرف ما هو قبيح مذموم ولكنه لم يألف أو يتعود العمل الصالح، بل تبع شهواته، وأعرض عن الخير. ففي تهديب أخلاقه صعوبة، إذ عليه خلع ما رسخ في نفسه من كثرة اعتياد الفساد، ثم يغرس في نفسه صفة اعتياد الصلاح.

3. الجاهل الضال الفاسق، الذي يعتقد أن سوء الخلق هو المستحسن والمفضل، وأن ممارسة الخصال الذميمة هو الصواب بعينه. ويندر مع هذا الشخص إمكانية تهديب أو إصلاح حاله.

4. الجاهل الضال الفاسق الشرير، الذي يرى الفضيلة في كثرة الشر واستهلاك النفوس، ويباهي به ويضن أن ذلك يرفع من قدره. فهذا الشخص لا يمكن إصلاحه أبداً.

وأعلى الدرجات الأخلاقية هي درجة النبوة فقمة الأخلاق عند الغزالي حازها الأنبياء³. ويليهم في ذلك من جاهدوا أنفسهم وروضوها من أصحاب التجربة الصوفية: "لو جمعوا عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"⁴. وفي هذه العبارة إشارة إلى أن المعرفة وحدها لا تكفي لتحصيل مكارم الأخلاق، فرغم أهمية

¹ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 938.

² المصدر نفسه، ص 938.

³ المصدر نفسه، ص 936.

⁴ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 34.

معرفة الفضائل والردائل وما ذكره الغزالي في ذلك، فإن تحصل مكارم الأخلاق يتطلب رياضة النفس ومجاهدة شهواتها، وتركية القلوب وتطهيرها.

وقد أكد الغزالي للنجاح في ذلك على طريقة التخلية والتحلية، أي تخلية النفس والقلب من الردائل والمفاسد، وتحليتها ملئها بالفضائل والمكارم. ويتطلب ذلك إقامة العبادات على أحسن وجه، والحرص على النوافل والسنن وتلاوة القرآن والأذكار والاستئناس بسيرة الصحابة والصالحين. وفي هذا يقول الغزالي في الإحياء: "فهكذا يجب أن تفهم تأثير الطاعات كلها، إذ المطلوب منها تغيير القلوب، وتبديل صفاتها فقط دون الجوارح. فلا تظن في وضع الجبهة على الأرض غرضاً من حيث أنه جمع بين الجبهة والأرض، بل من حيث أنه بحكم العادة يؤكد صفة التواضع في القلب. ومن وجد في قلبه رقة على يتيم، فإنه إذا مسح رأسه وقلبه تأكدت الرقة في قلبه"¹. وقد قال الغزالي في الإحياء: "فإن الذنب كلما استعظمه العبد من نفسه صغر عند الله. وكلما استصغره كبر عند الله. لأن استعظامه يصدر عن نفور القلب منه، وكرهيته له. وذلك النفور يمنع من شدة تأثره به. واستصغاره يصدر عن الألف له، وذلك يوجب شدة الأثر في القلب، والقلب هو المطلوب تنويره بالطاعات والمخذور تسويده بالسيئات"².

ويُشبه الغزالي علاج النفس بعلاج البدن، فكما أن البدن إذا كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون لحفظ الصحة، وإن كان مريضاً فشأنه جلب الصحة إليه. فكذلك النفس إن كانت زكية طاهرة مهذبة فينبغي أن تسعى لحفظها، واكتساب زيادة صفائها. وإن كانت عديمة الكمال والصفاء فينبغي أن تسعى إلى جلب ذلك إليها. وكما أن العلة المعيرة لاعتدال البدن، الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها: فإن كانت من الحرارة فبالبرودة، وإن كانت من البرودة فبالحرارة. فكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب، علاجها بضدها: فيعالج مرض الجهل بالتعلم. ومرض البخل بالتسخي. ومرض الكبر بالتواضع. ومرض الشره بالكف عن المشتبهى تكلفاً. وكما أنه لا بد من احتمال مرارة الدواء، وشدة الصبر عن المشتبهيات لعلاج الأبدان المريضة. فكذلك لا بد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمداواة مرض القلب. بل هي أولى، لأن مرض البدن يخلص المرء منه بالموت. بخلاف مرض القلب فإنه يدوم بعد الموت أبد الأبدان. وكما يختلف دواء البدن

¹ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 1737.

² المصدر نفسه، ص 1368.

حسب حالة المريض وظروفه وأعراضه، فكذلك الذي يطب نفوس المريدين ينبغي ألا يهجم عليه بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص، وطريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم. فكذلك المرشد لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكتهم وأمات قلوبهم. بل ينبغي أن ينظر في مرض المرید وفي حاله وسنه ومزاجه، وما تحتمله نفسه من الرياضة، ويبيّن على ذلك رياضته¹.

والطريق إلى تربية الخلق فيما يرى الغزالي هو التخلق، أي حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب. فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود، فعليه أن يتكلف خلق الجود، وهو بذل المال حتى يصير ذلك طبعاً له. والغزالي يهتم كثير بالرياضة النفس، على ما يرغب المرء فيه من مكارم الأخلاق. ويرى كسب الخلق بسبب التخلق، من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح. ويقول في ذلك: "كل صفة تظهر في القلب، يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة. وكل فعل يجري على الجوارح فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب"². ومن هنا كان الغزالي يرى بأن الكبيرة الواحدة لا تُوجب الشقاء المؤبد، لأنها بدون التكرار لا تصبح صفة للنفس. ولا معنى للشقاء المؤبد، إلا أن تصير إحدى الرذائل صفة رئيسية لأحد الناس³. ويرى الغزالي أن كثير من الناس جاهلين لعيوب أنفسهم. بل تجدهم يرون عيوب الناس ولا يرون الكبائر من عيوب أنفسهم. أما نافذ البصيرة فلا تخفى عليه عيوبه. ومن عرف عيوبه أمكنه علاجها. وفي طريق معالجة عيوب النفس يحدد الغزالي أربعة طرق يمكن للمرء أن يعرف بها عيوب نفسه⁴:

1. أن يجلس المرء بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات. ويُحكّمه في نفسه، ويتبع إشارات في مجاهدته.

2. أن يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً متديناً، فينصبه رقيباً على نفسه. ليلاحظ أحواله وأفعاله، فما ذكره من أخلاقه، وأفعاله وعيوبه الباطنة والظاهرة، نبهه إليه.

¹ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 943.

² المصدر نفسه، ص 942.941.

³ زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص 155.145.

⁴ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 947.946.

3. أن يستفيد معرفة عيوب نفسه من ألسنة أعدائه. فإن عين السخط تبدي المساوي. ولعللى انتفاع الإنسان بعدو مشاحن يذكره عيوبه، أكثر من انتفاعه بصديق مدهن يخفي عنه عيوبه.

4. أن يخالط الناس، فكل ما رآه مذموماً عند الخلق أتهم نفسه به، فإن الطباع متقاربة في إتباع الهوى، وما يتصف به واحد من الأقران لا ينفك القرن الآخر عن أصله، أو أعظم منه أو شيء منه. فليتفقد نفسه ويطهرها عن كل ما يذمه من غيره.

أما عن الإرادة اللازمة للتغيير والإصلاح الأخلاقي، فالغزالي يؤكد عليها ويربطها بالنية والقصد فهو يقول في الإحياء: "النية والإرادة والقصد، عبارات متواردة على معنى واحد وهو حالة وصفة للقلب. ويكتنفها أمران: علم وعمل. العلم يقدمه لأنه أصله وشرطه. والعمل يتبعه لأنه ثمرته وفرعه. وذلك لأن كل عمل، أعنى كل حركة وسكون اختياري فإنه لا يتم إلا بثلاثة أمور: علم وإرادة وقدرة. لأنه لا يريد الإنسان ما لا يعلمه، فلا بد وأن يعلم. ولا يعمل ما لم يرد، فلا بد من إرادة. ومعنى الإرادة انبعاث القلب إلى ما يراه موافقاً للغرض، إما في الحال وإما في المآل"¹. وفي كتابه الأربعين من أصول الدين يقول الغزالي: "النية هي الإرادة الباعثة للقدرة، المنبعثة عن المعرفة. وبيانه أن جميع أعمالك لا تصح إلا بقدرة وإرادة وعلم. والعلم يهيج الإرادة، والإرادة باعثة للقدرة، والقدرة خادمة للإرادة"².

ويُعرف الغزالي النية في كتابه الأربعين في أصول الدين فيقول: "حقيقة النية هي الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة". فالنية ليست حديث النفس. ويقول الغزالي: "فالنية عبارة عن الميل الجازم الباعث للقدرة". فالغزالي يعرف النية من خلال علاقتها بقوة التفكير والوعي، وقوة الشهوة والغضب، والدوافع والقدرة والإرادة، والقصد والغاية كذلك. ففي كتاب الأربعين يُعرف الغزالي النية بأنها: "ميل القلب إلى الخير فهو متمكن من حدقة المقصود، فهو خير من عمل الجوارح الذي إنما يراد منه سرية أثره إلى محل المقصود وهو القلب"³.

¹. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 1734.

². الغزالي، الأربعين من أصول الدين، دار القلم، دمشق، ط1، 2003، ص 225.

³. المصدر نفسه، ص 226.

وعن الحرية والاختيار، يقول الغزالي في ذلك كغيره من الأشاعرة بنظرية الكسب. ففي الإحياء يقول الغزالي: "الله تعالى خلق القُدرة والمقدور جميعاً. وخلق الاختيار والمختار جميعاً. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب. وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له. فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي كسب وصفة. وكانت الحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قُدرة، فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً. وكيف تكون جبراً محضاً، وهو بالضرورة يُدرك التفرقة بين الحركة المقدرة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها؟ وإذا بطل الطرفان لم يبقى إلا الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقُدرة الله تعالى اختراعاً. وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، يُعبر عنه بالاكْتساب"¹.

ونظرية الكسب عند الأشاعرة حلت الإشكال، بين من يقولون بأن للإنسان حرية واختيار مطلقة (وهو رأي المعتزلة). وبين من قالوا بأن الإنسان لا خيار له، بل هو مجبر كالريشة في مهب الريح (وهو قول المتصوفة). فقد وجد الأشاعرة أن القرآن يرفض الجبر كما يرفض الاختيار المطلق، ويبين أن الله خالق لأفعال العباد، كما أن كل نفس بما كسبت رهينة. فقال الأشاعرة أن الله يخلق الفعل للعبد بعد أن يريد ذلك الفعل ويختاره ويكون قادر عليه، وبعد أن يخلق الله ذلك الفعل يكتسبه العبد ويكون هو فعله. يقول الغزالي في الإحياء: "فعل العبد وإن كان كسباً للعبد، لا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه. فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين، ولا لفتة خاطر، ولا فلتة ناظر، إلا بقضاء الله وقُدْرته، وإرادته ومشيتته، ومنه الشر والخير، والنفع والضرر والإسلام والكفر، والعرف والنكر، والفوز والخسر، والغواية والرُّشد، والطاعة والعصيان والشرك والإيمان"².

وعن علامات حسن الخلق يذكر الغزالي في الإحياء أن الحُكْم في ذلك هو القرآن، فقد ذكر فيه الله عز وجل صفات المؤمنين والمنافقين، وهي بجملتها ثمرة حُسن الخلق أو سوء الخلق. وبعد أن ذكر الغزالي جملة الآيات الوارد في ذلك في سور البقرة والأنفال والتوبة والمؤمنون والفرقان، قال: "فمن أشكل عليه حاله فليعرض نفسه على هذه الآيات، فوجود جميع هذه الصفات علامة حسن الخلق، وفقد جميعها علامة سوء الخلق، ووجود بعضها دون البعض يدل على البعض دون

¹. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 130.

². المصدر نفسه، ص 130.

البعض. فليشتغل بتحصيل ما فقده، وحفظ ما وجدته"¹. وفي الإحياء يُشير الغزالي إلى ضرورة الاعتدال في الأخلاق فلا إفراط ولا تفريط. ومن ذلك أن المطلوب في علاج البخل مثلا: "الاعتدال بين التبذير والتقتير حتى يكون على الوسط وفي غاية البعد عن الطرفين"².

المطلب الثاني: منظومة القيم والأخلاق عند الغزالي

في تجربة الغزالي ومسيرة حياته اهتمام بالغ القدر، في البحث عن الحقيقة واليقين، وقد ظهر ذلك في مؤلفاته. وهذا ما يجعل من الغزالي باحث عن قيمة الحق، وهي التي جعلت الغزالي بعد ذلك يبحث عن سُبل كمال النفس. ومجموعة القيم المؤدية للكمال أو السعادة عند الغزالي، ستحدد نظرة الإنسان إلى الكون والحياة وكل الموجودات. ومن ثمَّ تتحدد الأخلاق التي تُنظم العلاقات معها، وتوجه السلوكات تجاهها. وهذا هو الجوهر القيمي والأخلاقي، الذي يُكون الإنسان ويبيّن المجتمع ويصنع الحضارة. ويمكن أن تُبين اهتمام الغزالي بالقيم في شتي الجوانب بالماذج التالية:

الفرع الأول: القيم الإيمانية والتعبدية

يقول العقاد عن مفهوم الإيمان بالغيب: "وعقيدة المسلم في الغيب وجملة الغيبات، أنها شيء يعلمه الله ولا يعلمه الإنسان، ولكنها لا تناقض العقل ولا تلغيه. فليست هي ضد العقل، لو عرفها وانكشف له الغطاء عنها. ولكنها فوق كل عقل الإنسان، لأنه محدود وعالم الغيب مطلق غير محدود(...). ومن قال أنه يرفض الإيمان بغير المحدود، فكأنما يقول أنه يرفض الإيمان بما يستحق الإيمان. إذ لا إيمان على الهدى بمعبود ناقص دون مرتبة الكمال الذي لا تحصره الحدود. إلا أن الفارق عظيم بين ما هو ضد العقل، وما هو فوقه وفوق ما يُدرك بالعقول المحدودة. فما هو ضد العقل يلغيه ويعطله ويمنعه أن يفكر فيه وفي سواه، وما هو فوق العقل يطلق له المدى إلى غاية ذرعه ثم يقف حيث ينبغي له الوقوف، وينبغي له الوقوف وهو يفكر ويتدبر. إذ كان من العقل أن

¹. المصدر السابق، ص952.

². المصدر نفسه، ص946.

يفهم ما يدركه وما ليس يدركه إلا بالإيمان. وحيثما بلغ الإنسان هذا المبلغ فقد انتهى إليه بالعقل والإيمان على وفاق"¹.

ويؤكد الغزالي على أن الإيمان قول وعمل، فهو يقول في ميزان العمل: "وأما من ضن أن مجرد الإيمان يكفيه فهو جهل بحقيقة الإيمان وغفلة عن قوله (من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة) وأن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقا لقوله حتى لا يكون منافقا. وأقل درجاته (أي الإيمان) ألا يتخذ إلهه هواه، فمن اتبع هواه فهو عبده وصار إلهه هواه، وذلك يبطل قوله لا إله إلا الله، وينافي إخلاصه"². فالتأكيد على أن يكون عمل الإنسان موافقا لإيمانه بالله تعالى وضمن ما أمر به، يضمن الالتزام بالقانون الرباني وشريعة الله التي فيها صلاح الفرد والجماعة وكل الإنسانية. فكون العمل من مقتضيات التوحيد، يحقق غاية الوجود البشري وهي عبادة الله وخلافته في الأرض. فلهذا فإن للتوحيد ومقتضياته قيمة كبيرة في تحقيق الأمن والسلام والاستقرار النفسي والاجتماعي، إضافة إلى أنه يدفع إلى التشييد الحضاري ونشر الروح الإنسانية بين الناس جميعا.

وانطلاقاً من عقيدة التوحيد يؤكد الغزالي في كتبه على حرية الله وإرادته في الخلق، وهي تشير إلى الجلال السامي الذي تمتاز به صفات الله تعالى وأفعاله. هذه الصفات التي لا يمكن أن يتناول إلى معرفة حقيقتها وتبيان صحتها كائن بشري ما، وقد فصل ذلك في الإحياء. ويشير الغزالي إلى أن الله يتصف بالحب والحكمة والرحمة، وهو الكريم الذي لا يخيب أمل من يرجوه، ولذلك فهو يعتبر أن الخير جوهرى والشر عرضي. والله الذي لا يجب المتعاضمين والمتكبرين، سيحرمهم الجنة جزاء ما ارتكبوا من الآثام. ويقول الغزالي أن رغبة الله كبيرة في الالتقاء بعباده الأتقياء، إذا رأى حقاً أنهم يعملون للالتقاء به. وفي الإحياء يُشير إلى قضاء الله وقدره، فعباد الله المؤمنين يصبرون عند البلاء، ويشكرون عند الرخاء، ويرضون بالقضاء. فالرضا بقضاء الله والصبر على تقديره، هما ذروة الإيمان.³

وفيما يخص الإيمان بالرسول وما جاءهم من الوحي، فهو مصدر التشريع وأساس القيم جميعاً. لذلك يجتهد الغزالي لإثبات حقيقة النبوة وحاجة كافة الخلق إليها، ففي المنقذ وبناء على نظريته المعرفية وفكرة أطوار العقل، يذهب الغزالي إلى أن النبوة هي أعلى أطوار الأدمي، ودونها طور الكشف ويُدرَك بالذوق ويحصل بسلوك طريق التصوف. ودونهما طور النظر ويتم فيه تجميع

¹. العقاد، التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 86.85.

². الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 63.

³. عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى التاسعة لميلاد الغزالي، ص 375.

المبادئ العقلية، للانتقال من المقدمات إلى النتائج. وأدى هذه الأطوار أعمال الحواس في التجربة والمشاهدة¹. ومن ثمَّ يُشير الغزالي إلى أنه قد جرى في عرف الناس، أنهم يُصدقوا ما سمعوه من تجارب الآخرين، فيدعوهم إلى تصديق الأنبياء وقد جربوا، فالإنسان لا يقتصر على تصديق ما جربه، بل ما سمعه من أخبار المجريين فيقولهم. ولذلك يدعوا الغزالي إلى سماع أقوال الأنبياء، فقد جربوا وشاهدوا الحق في جميع ما ورد به الشرع، وعلى الإنسان بعدها أن يسلك سبيلهم فسيذكر بالمشاهدة بعد ذلك. ومن ثمَّ يرى الغزالي بأن هناك ثلاث درجات للمعرفة: العلم والذوق والإيمان. فالتحقيق بالبرهان علم، وملاسته تلك الحالة (التي يصل إليها بسلوك طريق التصوف) ذوق، والقبول والتسليم والتجربة وبجسّن الظن، إيمان.²

ولتكون المعجزات النبوية ممكنة، رفض الغزالي الارتباط بين ما يُسمى سببا وما يُسمى مسببا، على خلاف ما يرى الفلاسفة. فبين أن احتراق القطن مثلا إذا لامس النار لا يدل على أن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة، بل هذا لا يدل إلا على حدوث الاحتراق عند الملامسة. أما السبب فهو الله، الذي خلق الاحتراق عند الملامسة. ويجوز أن يخلق الله ما يسمى علة دون أن يخلق ما يسمى معلولا. ومع ذلك فإن الغزالي يستبِق الاعتراض القائل أن إنكار وقوع المسببات عن أسبابها، وإضافتها إلى الله وحده دون منهج معين، يجر إلى الخوض في الطبيعة وذلك بتجويز انقلاب الغلام كلابا أو الكتاب فرسا، أو غير ذلك من انقلاب أعيان الموجودات إلى بعض. ولهذا يتدارك هذا الزعم، بأن يقرر بأن الله خلق فينا علما، بأن انقلاب الشيء إلى شيء آخر دون ما يسمى سببا أمر ممكن في نفسه ولكنه لا يقع، وبخاصة أن استمرار عادة ترتيب الأشياء بعضها عن بعض، بإرادة الله وسببته وحده، رسخ في أذهاننا أنها ستجري وفق هذه العادة والنظام³. ويرى يوسف شاروني أن مالبرانش⁴ في القرن السابع عشر وهيوم من بعده، قال بنفس الفكرة، أي نفي الارتباط الضروري بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا. واعتبار منشأ هذا الربط هو العادة، التي

¹. الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 58.

². يوسف شاروني، موازنة بين الإمام الغزالي والقديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المثوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 689.

³. الغزالي، تحافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص 251239.

⁴. مالبرانش Nicolas Malebranche (1638. 1715) فيلسوف فرنسي من أنصار مذهب ديكارت، وذو نزعة دينية وصوفية واضحة. موسوعة الفلسفة لبدوي، ج2، مرجع سابق، ص 429..

خَلَقَتْ فِينَا هَذَا الْعِلْمَ. وَالْعَادَةُ هِيَ الَّتِي يُعْلَلُ بِهَا هَيَوْمَ اطْرَادَ مَا نَرَاهُ مِنْ نِظَامٍ فِي الطَّبِيعَةِ، وَوُجُودَ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ دَائِمًا وَبِاطْرَادٍ.¹

ففي موضوع السببية [يُسْقَطُ الْغَزَالِيُّ دَوْرَ الْأَنَا الْمُنْطَقِيَّةِ (الْعَقْلُ الْمُنْطَقِي) فِي تَأْسِيسِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ عَلَى الْأَنَا التَّجْرِبِيَّةِ (الْعَقْلُ التَّجْرِبِي)]. لِأَنَّ قَوَانِينَ الْأَنَا الْمُنْطَقِيَّةِ الْحَتْمِيَّةَ الضَّرُورِيَّةَ، لَا تَنْطَبِقُ عَلَى ظَوَاهِرِ الطَّبِيعَةِ. وَتَأْسِيسُ الْغَزَالِيِّ لِاحْتِمَالِيَّةِ الطَّبِيعَةِ وَرُدُّهَا إِلَى الْمَشِئَةِ الْأَزْلِيَّةِ، يَبِينُ فِكْرَتَهُ عَنْ ضَرُورَةِ وَجُودِ السَّبَبِ الْكَافِي، وَهُوَ مَبْدَأٌ أَوَّلِيٌّ ضَرُورِيٌّ فِي الْعَقْلِ، وَقَدْ عَبَّرَ عَنْهُ فِي صَوْرَتَيْنِ رَئِيسِيَّتَيْنِ: الْأَوَّلَى (كُلُّ حَادِثٍ فَلَهُ سَبَبٌ أَوْ عِلَّةٌ) وَالثَّانِيَّةُ (كُلُّ طَارِئٍ لَهُ سَبَبٌ). فَتَحَقُّقُ وَجُودِ الْمُمْكِنِ لَا يَدُلُّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ يَرْجَحُ وَجُودَهُ عَلَى عَدَمِهِ. وَضَرُورَةُ السَّبَبِ الْكَافِي عِنْدَ الْغَزَالِيِّ لَا تَعْنِي ضَرُورَةَ الْقَوَانِينِ الطَّبِيعِيَّةِ وَحَتْمِيَّتِهَا، وَإِنَّمَا تَعْنِي أَنَّ الْغَزَالِيَّ يَنْفِي الصَّدْفَةَ عَنِ قَوَانِينِ الطَّبِيعَةِ. وَكَمَا أَنَّ الْعِلْمَ الرِّيَاضِيَّةَ تَقُومُ عَلَى مَبْدَأِ الْهُوِيَّةِ وَعَدَمِ التَّنَاقُضِ، فَإِنَّ الْعِلْمَ الطَّبِيعِيَّةَ تَقُومُ عَلَى مَبْدَأِ السَّبَبِ الْكَافِي. فَحَوَادِثُ الطَّبِيعَةِ لَا تُحْدِثُ بِلَا سَبَبٍ، رَغْمَ أَنَّ مَعْرِفَتَنَا بِالْقَوَانِينِ الطَّبِيعِيَّةِ مَعْرِفَةٌ بَعْدِيَّةٌ تَالِيَةٌ لَوْقُوعِ الْحَوَادِثِ، حَيْثُ تَكْتَسِبُ هَذِهِ الْقَوَانِينُ بَعْدَ الْإِحْسَاسِ وَالتَّجْرِبَةِ، بِحُكْمِ مَبْدَأِ السَّبَبِ الْكَافِي فَتَفْهَمُ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ عَلَى أَنَّهَا عِلَاقَةٌ تَسَاوُقٌ أَوْ تَلَازِمٌ تَرْكِيبِيَّةٌ وَليْسَ عِلَاقَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ. فَمَا نَعْرِفُهُ فِي الطَّبِيعَةِ مَا هُوَ إِلَّا ظَوَاهِرُهَا الَّتِي تَتَجَلَّى فِي مِرَاةِ الطَّبِيعَةِ عِلَاقَةً وَمَعْلُولَاتٍ آلِيَّةٍ، أَمَا الْعِلَلُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمَاوِرَائِيَّةُ بِوَصْفِهَا عِلَاقَةً فَاعِلَةٌ، فَهِيَ مَجْهُولَةٌ لَنَا لِأَنَّهَا أَشْيَاءٌ فِي ذَاتِهَا. فَالْغَزَالِيُّ ضِدَّ حَتْمِيَّةِ مَذْهَبِ ابْنِ سِينَا، الَّتِي تَتَنَافَى مَعَ التَّرْجِيحِ الَّذِي يَقُومُ عَلَى الْإِحْتِمَالِيَّةِ. فَالْعِلَاقَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ أَوْ السَّبَبِ وَمَا يَعْتَقَدُ مَسْبَبًا هُوَ اقْتِرَانٌ جَرَى فِي الْعَادَةِ فَقَطْ، فَالْعِلَاقَةُ عِنْدَ الْغَزَالِيِّ لَيْسَتْ ضَرُورِيَّةً بَلْ إِحْتِمَالِيَّةً، وَالسَّبَبُ الْكَافِي مَجْرَدٌ مِنَ التَّعْلُقِ بِمَبْدَأِ الْهُوِيَّةِ وَعَدَمِ التَّنَاقُضِ، وَمِنْ ثَمَّ تَصْيِيرُ جَمِيعِ الْعِلَاقَاتِ كَالْتَلَازِمِ أَوْ التَّسَاوُقِ وَالتَّلَاحِقِ أَوْ التَّتَابَعِ وَالتَّأَثِيرِ الْمُتَبَادِلِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ، غَيْرَ قَائِمَةٍ عَلَى الضَّرُورَةِ الْمُنْطَقِيَّةِ. فَالْغَزَالِيُّ يُخَضِّعُهَا لِلتَّنَاسُقِ الْأَزْلِيِّ الَّذِي يُجَدِّدُ لِلْأَشْيَاءِ خِصَائِصَهَا بِأَوْقَاتِهَا، وَهُوَ يَرْتَدُّ إِلَى الْإِرَادَةِ الْإِلَهِيَّةِ كَسَبَبٍ لِلْإِبْجَادِ، وَكِرَادَةٍ مُمْتِزَةٍ وَمُخْتَلِفَةٍ عَنِ بَقِيَّةِ الصِّفَاتِ. عَلَى عَكْسِ ابْنِ سِينَا الَّذِي يَرُدُّ السَّبَبَ الْمِيتَافِيزِيْقِيَّ لِلذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ، الَّتِي تَتَطَابَقُ فِيهَا الصِّفَاتُ مَعَ الذَّاتِ كَهَوِيَّةٍ وَاحِدَةٍ وَعِلَّةٍ تَامَةٍ، انْتِظَاقًا مِنَ الرَّؤْيَةِ الْإِعْتِزَالِيَّةِ الَّتِي تَرَى أَنَّ الذَّاتَ عَيْنَ الصِّفَاتِ، أَيَّ أَنَّهَا فِي هَوِيَّةٍ وَاحِدَةٍ

¹ يوسف شاروني، موازنة بين الإمام الغزالي والقديس أوغسطين، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 693.

مع الصفات. وسبب ذلك أن مفهوم التوحيد عند كل واحد منها يرجع إلى نظريته في العقل، حيث يرى ابن سينا أن العقل في هوية واحدة مع معقولاته كأنا منطقية. بينما يرى الغزالي أن وحدة العقل هي الشيء بذاته كأنا متعالية، المتميزة عن مبادئه التي هي وظائف له¹.

ويشير الغزالي أن الإيمان وما يتفرع عنه من أصول اعتقادية، يؤخذ أحياناً بالتواتر والسماع. إلا أن تحلي الحقائق الإيمانية وترسخ العقائد، يكون نتيجة تطهير القلب ودوام ذكر الله. وبذلك يصبح ما أخذ بالتقليد مشاهد ومعانينا بالتجربة والذوق². ومن القيم الإيمانية التي يرى الغزالي أن تلقن للطفل منذ صغره، التصور الإسلامي للعالم والآخرة فيعلم أن: "الدنيا كلها لا أصل لها إذ لا بقاء لها. وأن الموت يقطع نعيمها، وأنها دار ممر لا دار مقر، وأن الآخرة دار مقر لا دار ممر. وأن الموت منتظر في كل ساعة، وأن الكيس العاقل من تزوده من الدنيا للآخرة حتى تعظم درجته عند الله تعالى ويتسع نعيمه في الجنان"³.

ويناقش الغزالي بالعقل من لا يؤمنون باليوم الآخر، فيشير إلى أن الإنسان في حياته كثيراً ما يقدم تضحيات جسام انتظارا لنتيجة مظنونة، وليست مقطوعاً بها. وهذا يعني أنه إذا كان أمر الآخرة في مرتبة الظن، فالعقل يُوجب السعي والتشمير. والغزالي يقول (في ميزان العمل): "فعقلك يتقاضاك سلوك الطريق الآمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل". فإذا كانت الآخرة وهما لا وجود له لم نخسر شيئاً، وإذا كانت حقاً وبقينا نجونا. ورغم أن هذا الاستدلال لا يأخذ قوة البرهان الفلسفي، وإنما يأخذ فاعليته من الناحية النفسية. فالعاقل يكره التهور، ومن التهور الكفر باليوم الآخر. فهذه المسألة خطيرة ولا يمكن للعاقل أن يقف منها موقفاً لا أدرياً أو ريبياً. فهذا الأمر تساوي الإمكان فيه مع عدم الإمكان، فمن الحكمة التأهب له لتحصيل النجاة. فإن كان وهما لم يخسر الإنسان شيئاً⁴.

وعن آثار الإيمان بالآخرة يقول الغزالي في ميزان العمل: "وأما من ظن أن الآخرة لا أصل لها فهو الكفر المحض والضلال الصرف. ومهما كان هذا الاعتقاد معمماً، بُعدت الإنسانية عن

¹ عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 98.96.

² أبو العلاء غنفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 741.

³ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 957.

⁴ نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 220.

صاحبه، والتحق بالهلكى على كل حال¹. ويذهب نور الدين السائي إلى أن الغزالي في هذه المقولة يعتبر أن الإيمان باليوم الآخر ليس قولاً دينياً فقط، بل هو قول تفرضه إنسانية الإنسان. فهو أداة تحقيق لها، ومن ثم يمكن أن نفهم حسب الغزالي سبب الصراعات القائمة بين الناس، إنها تعود إلى ضعف هذا الإيمان أو غيابه. وبالتالي عدم اكتمال مفهوم الإنسانية في الإنسان فرداً أو أمة. وعدم الاكتمال يفسر النزعة البرغماتية، والسعي وراء المصلحة والمنفعة كهدف إنساني، تسعى البشرية اليوم إلى تحقيقه والابتعاد عن مقولة السعادة. أي إن الفلسفات المعاصرة لم تعد تشير إشكالية السعادة، لأن مفهوم الإنسان ذاته قد تغير.²

والانحراف عن توحيد الله عز وجل يؤدي إلى مشاكل اجتماعية بشرية وسياسية واقعية، فغياب التوحيد يؤدي إلى تأليه الإنسان لنفسه أو لزعمائه أو لجماعته أو دولته. وهو ما يحدث مع أصحاب الامتيازات في عالمنا اليوم (أفراد كانوا أو دول)، وبالتالي لا توحيد ولا سلام ولا حقن دماء ولا صحة نفسية. بل صراع وحروب ومرض وخوف من أن يفقد أصحاب الامتيازات امتيازاتهم، والذين لا امتيازات لهم يتمنون أن يصيروا هم أصحاب الامتيازات. وفي ريع العبادات من الإحياء يُشير الغزالي إلى قيم حرية الإنسان وعزته وكرامته فلا خضوع ولا عبودية لمخلوق إلا لخالقه الذي يوحده. ويؤكد الغزالي على آثار العبادات، ففي الصلاة الطهارة والنظافة في الظاهر والباطن، ومع الصوم والزكاة يأتي الصبر ووحده المشاعر بين الأغنياء والفقراء وقيم التعاون والتكافل التواضع. ومن القيم الوارد في الحج ومما فيه من أسرار، نجد اجتماع المسلمون من كل فج عميق، ففي ذلك تعميق لقيم الوحدة الإسلامية، ومشاعر الأخوة والتعاطف، ومعرفة البعض لأخبار البعض الآخر. وتبادل الآراء والمشورات والتجارب في أمور الدين والدنيا. ومن خلال ما ذكرته الآية القرآنية قَالَ تَعَالَى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ الحج: ٨٢. يشير الغزالي إلى ما في الحج من مصالح دنيوية. وفي هذه الآية وغيرها كثير في القرآن تؤكد على مفهوم الواقعية الإلهية في الإسلام. وأن المصالح والسعادة الأخروية لا تتم إلا بتحقيق المصالح الدنيوية التي أقرها الشرع.

وفي الوقت الذي يرفض فيه الغزالي فكرة وحدة الوجود، فإنه يدعو إلى دوام الصلة بين العبد وربّه، وذلك بدوام ذكر الله عز وجل. فمن المعاني والقيم في تجربة ذكر الله تعالى، وما ينتج عن المعاشية الشعورية والذهنية، التي تقوم على أساس توسعة المثيرات الباعثة للذكر شعورياً، فبينما

¹. الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 63.

². نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 223(هـ).

لا يتذكر الإنسان العادي الله إلا عند حوادث استثنائية، فإن الإنسان المؤمن يذكره عند عدد كبير جداً من الحوادث، والظواهر والأشياء والأفعال. فالمؤمن مُدرك للروابط الخفية والظاهرة بين هذه الأمور وبين الله، وذلك يزيد من صلته بالله تعالى. ويختلف هنا الإنسان المؤمن مهما بلغ من الانشداد إلى الله تعالى، عن الإنسان المتصوف المغالي في العمليات التصوفية. إذ يحتفظ الإنسان المؤمن بقدرته العقلية، على التمييز بين ما يُذكره بالله تعالى وبين الله سبحانه تعالى، دون أن يوحد بين المذكر والمذكر به. أما الإنسان الصوفي الذي يُغالي في التصوف، فهو يفقد قدرته العقلية على التمييز، ويؤكد في شطحاته وحدة المخلوقات مع الخالق. هذا وبما أن حالة الحضور الشعوري المستمر لفكرة الإيمان بالله تعالى في النفس أمر غير ممكن عملياً، فلذلك يدعونا القرآن الكريم إلى أن نذكر الله ذكراً كثيراً، مع إتاحة الفرصة للذكر المستمر والدائم لله. وقد تنوع الحث القرآني على ذكر الله تعالى قال تعالى: ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَرِ ۝﴾ آل هجران: ١٤. فذكر الله هو المعاشية الشعورية له، والإحساس بوجوده المقدس باستمرار. وللذكر هذا آثار عظيمة في شخصية الإنسان المؤمن. نذكر منها ما يلي¹:

- 1 - أن ذكر الله تعالى شعور بمراقبته، ورصده لأفعال العبد وتصرفاته وفي هذا قوة عظيمة، دافعة على الالتزام والتقيد بالحدود.
- 2 - أن تجاوز الأشياء الحاضرة المتناهية والعيش الشعوري مع الله تعالى، يخلق حالة التعالي والتسامي في شخصية المسلم. هذه الحالة التي تعد من أكبر مميزات المؤمن الشخصية وسماته الذاتية، فإن من يعيش حلاوة الذكر ويتنعم باستشعار الله تعالى، يقترن ذلك لديه الشعور بالتعالي والتسامي على صغائر الأمور وجزئيات الحياة، التي تشغل هم الناس وتؤدي لتنافسهم وتصارعهم.
- 3 - وهذا التجاوز الشعوري والتعالي والتسامي في المشاعر، والمدركات هو الذي يخلق في شخصية الإنسان المسلم حالة أخرى هي الاطمئنان، والاستقرار النفسي والسكينة والوقار في مفهومه الأخلاقي الأصيل، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ۝﴾ الرعد: ٨٢

¹. حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، مرجع سابق، ص 113.109.

الفرع الثاني: القيم الفكرية والعقلية

أكد الغزالي على قيمة العقل عند الإنسان، فبين أن العقل هو ما يميز الإنسان عن سائر الخلق. فالإنسان كما يقول الغزالي: "من حيث يتغذى وينسل فنبات، ومن حيث يحس ويتحرك فحيوان، ومن حيث صورته وقامته فكالصورة المنقوشة. وإنما خاصته التي من أجلها خلق، قوة العقل ودرك حقائق الأشياء"¹. ومن قوة التفكير واعتداله تنتج الحكمة، التي يرى فيها الغزالي جمال العقل البشري. ذلك العقل الذي ارتقى إلى درجات الإدراك فانكشف له اليقين. والإنسان في حكمه العقلي يكون على قدر حكمته. فالعقل ليس ملكة ثابتة وواحدة موزعة بالتساوي بين الناس. وإنما هو ثمرة مجاهدة ومكاشفة، وهو ثمرة عمل أي إنه بناء مركب، فهو خلاصة تجربته العلمية والسلوكية. وحكمه يكون حسب طبيعة مكوناته². فقيمة العقل ترتبط بأحكامه وما يقرره ويبدعه من أفكار، وفي مستوى إدراكه لحقائق الأمور وإعماله لملكات التفكير والتأمل وكل المدارك.

وقد أكد الغزالي على وحدة العقل والشرع، إذ أنه لا يمكن للإنسان أن يستغني عن أحدهما. فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر، فلا نفع في أساس بدون بناء، ولا ثبات لبناء بدون أساس³. ولا يجرؤ على تعطيل أي منهما إلا جاهل أو مغرور. وإذا لم يكن هناك تناقض بين العقل والشرع فإنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الدينية. فعدم القدرة على الربط بينهما يعود إلى عمى في البصيرة يحجب الرؤية الصحيحة.

وعن أهمية العلم والتعليم يقول الغزالي (في الإحياء): "وأشرف موجود على الأرض جنس الأنس، وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه، والمعلم مشتغل بتكميله وتجليه وتطهيره. وسياقته إلى القرب من الله عز وجل، فتعليم العلم من وجه عبادة الله تعالى، ومن وجه خلافة الله تعالى، وهو من أجل خلافة الله فإن الله قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو أخص صفاته فهو كالحازن لأنفس خزائنه". ويقول الغزالي (في كتابه فاتحة العلوم): "وكمال الأدمي في قرب من الله تعالى وإنما يقرب بصنعة العلم، فما دام علمه أكثر وأكمل فهو إلى الله أقرب، وبملائكته أشبه".

¹ الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 20.

² نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 178.

³ الغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ص 57.

ويقول أيضا: "الناس كلهم هلكى إلا العالمون، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون". فالعلم أساس النجاح في الدنيا، وسبب النجاة في الدنيا والآخرة.

والعلم الحقيقي عند الغزالي هو العلم اليقيني والذي عرفه في المنقذ: "هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا، لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم". ويعرفه في معيار العلم: "هو العلم القائم بالذات، الذي حقيقته ترجع إلى انتفاش النفس بمثال مطابق للمعلوم". وفي معارج القدس يُعرف الغزالي الإدراك بأنه أخذ صورة المدرك، ويعرفه كذلك بقوله: "الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية، الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها". ويرتب الغزالي هذه المدركات المختلفة في التجريد وهي أربعة مراتب: الأولى الإدراك الحسي، والثانية الإدراك الخيالي، والثالثة الإدراك الوهمي، والرابعة الإدراك العقلي، وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية. وفي معيار العلم يميز الغزالي بين نوعين من العلوم حسب صدق البرهان ويقينه: فما كان برهانيا ويقينيا وثابتا فهو العلم على الحقيقة كالعلم بالله وصفاته. وما كان ضنيا ومتغيرا في حقيقته بالزمان والمكان فهو ليس علما على الحقيقة، وموضوعه الطبيعيات والإنسانيات.. الخ.

ويجعل الغزالي العلم قيمة في ذاته لما له من لذة: "وإذا نظرت إلى العلم رأيته لذيد في نفسه، فيكون مطلوبا لذاته. ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى ولا يتوصل إلا به. وأعظم رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل. فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم، فهو إذن أفضل الأعمال"¹. فالعلم مرغوب فيه ولذلك فقيمه عند الناس عالية.

ويؤكد الغزالي على أهمية ربط العلم بالعمل، كما وردت بذلك الكثير من الآيات القرآنية، وهو ما جعله يعتبر أن للنفس الإنسانية من حيث هي إنسانية، قوة عالمة وقوة عاملة. وقد تسمى كل واحدة منها عقلا على سبيل الاسم المشترك. فالعاملة سميت عقلا لكونها خادمة للعالمة، مؤتمرة لها فيما ترسم. وبالقوة النظرية تستطيع النفس أن تكمل جوهرها. كما أنها بالقوة العملية تَسوس البدن وتُدبره على وجه يُفضي إلى الكمال النظري². ويكون للنفس على هذه الصورة

¹. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص20.

². الغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ص5049.

نسبتان: نسبة إلى البدن بالوظيفة العاملة، ونسبة إلى الملائكة وعالم العقول بالوظيفة النظرية. وهذه النسبة الأخيرة تُهيئ لها أن تتصل بالعالم الموكل بالنفوس الإنسانية لإفاضة العلوم عليها¹.

ويؤكد الغزالي على قيمة العطاء في التعليم، وليقرب الفهم يمثل العلم بالمال: "فكذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال، فله حال طلب واكتساب، وحال تحصيل يغني عن السؤال، وحال استبصار هو التفكير في المحصل والمتمتع به، وحال تبصير وهو أشرف الأحوال، فمن علم وعمل فهو الذي يدعى عظيماً في ملكوت السماوات (...). كالشمس تضيئ لغيرها وهي مضيئة في نفسها، وكالمسك الذي يُطيب غيره وهو طيب². ونجد الغزالي لما يعدد صفات المعلم من شفقه ورحمة وعطف على المتعلم وحسن معاملة معه، ليكسبه الثقة فيه، ويشعره بالاطمئنان معه ليحصل العلم بسهولة. ويقارن الغزالي المعلم والوالد، ويجعل المعلم أفضل: "فإن الوالد سبب الوجود الحاضر والحياة الفانية، والمعلم سبب الحياة الباقية"³. ثم يشير الغزالي إلى ضرورة مراعاة مستوى المتعلم، حتى لا ينفر المتعلم من العلم: "يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه، فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله، فينفره أو يخبط عليه عقله"⁴.

وقد تميز الغزالي بالسعي الحثيث للوصول إلى الحقائق، فاستعمل لذلك كل الوسائل المعرفية (الملاحظة والتجربة والتأمل الباطني واستتبار الناس والاستشهاد بالسلف). وقد كان يبحث عن الحقيقة مهما كلف ذلك من مشقة وينشد من الإيمان إيمان العارفين⁵. ويعتبر الغزالي بعد تجربته الروحية أن لتحصيل العلوم طريقان رئيسيان هما⁶:

1. تعليم رباني وهو على مرتبتين: الوحي ويختص به الأنبياء والإلهام ويختص به الأولياء والأصفياء.

2. طريقة الاستبصار والاعتبار: وهو طريق العلماء ويأتي بالاستدلال والاكْتساب.

¹ الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 16.

² الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 68.67.

³ المصدر نفسه، ص 68.

⁴ المصدر نفسه، ص 70.68.

⁵ حسن الساعاتي، المنهج الوضعي عند الإمام الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 442.

⁶ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 894.

ويؤكد الغزالي بأن للوحي قيمة عظيمة في تحصيل المعرفة، فهو أسمى المراتب وأعلىها درجة. ويكون حين تكمل ذات النفس: "يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا (...). والله بحسب عنايته يُقبل على تلك النفس إقبالا كلياً، وينظر إليها نظراً إلهياً ويتخذ منها لوحاً، ومن النفس الكلية قلماً، وينقش فيها جميع علومه. ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم. فتحصل العلوم لتلك النفس وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكير. ومصدق قوله تعالى لنبيه (ﷺ): ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ السجدة: ٤١، فعلم الأنبياء أشرف من جميع علوم الخلائق، لأن محصله عن الله تعالى بلا واسطة أوسيلة". ويؤكد الغزالي على الإلهام كذلك وهو النفث في الروح فإنه: "تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها. والإلهام أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي، والإلهام هو تعريضه. والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علم نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً. أي يحصل بلا واسطة بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ"¹.

ويُفرق الغزالي بين طريق الأولياء وسعيهم لتطهير قلوبهم وإجلالها، لتكون محلاً للفيوضات والإلهام، وبين طريق العلماء وسعيهم لاكتساب العلوم وجلبها للقلب، عن طريق الاستبصار الذي يحدث بالاستدلال والاكْتساب. ويبين الغزالي أنه لا يحول بين الإنسان وبين اكتساب الحقائق إلا أحد الحجب الخمسة²:

1. نقصان ذاته كقلب الصبي. 2. كدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على القلب من الشهوات.
3. العدول عن جهة الحقيقة المطلوبة. 4. الانحجاب بالتقليد والاعتقاد السابق.
5. الجهل بالجهة التي يحدث فيها العثور على المطلوب. فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه.

وعن قيمة المعرفة يقول الغزالي في كتابه الأربعين من أصول، أن المعرفة هي أوفق الأشياء للروح، فهي خاصيتها. وأشرف هذه المعارف معرفة الله تعالى. وبين أن من عرف نفسه وعرف ربه وعرف زينة الدنيا وعرف الآخرة، شاهد بنور البصيرة وجه عداوة الدنيا للآخرة. وينكشف له قطاعاً

¹ الغزالي، الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، 1328 هـ، ص 2926.

² الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 889.888.

أنه لا سعادة في الآخرة إلا لمن قدّم على الله سبحانه عارف به مُحباً له. فإن المحبة لا تنال إلا بدوام ذكره تعالى وطاعته وإتباع شرعه والوقوف على حدوده¹. والمعرفة عند الغزالي لا تُنال إلا بدوام الطلب والفكر و فراغ القلب عن غير الله، وضرورة الاشتغال بحب الله تعالى ومعرفته. فمن يكن من أهل البصيرة صار من أهل الذوق والمشاهدة، وإن لم يكن كذلك فليكن من أهل التقليد والإيمان.

كما نبه الغزالي إلى إخلاص نية طلب العلم لله تعالى فقال: "كم من ليلة أحيتها بتكرار العلم ومطالعة الكتب، وحرمت على نفسك النوم، لا أعلم ما كان الباعث فيه؟ إن كانت نيتك نيل عرض الدنيا وجذب حُطامها، وتحصيل مناصبها والمباهاة على الأقران والأمثال، فويل لك ثم ويل لك. وإن كان قصدك إحياء شريعة النبي (صلي الله عليه وسلم) وتهذيب أخلاقك وكسر النفس الأمانة بالسوء فطوبى لك ثم طوبى لك"².

وفي التربية والتعليم انتهج الغزالي منهج الفوارق الفردية (التربية الفارقية)، فقد أشار إلى هذه النقطة في وظائف المعلم في كتابه الإحياء³. وطبقها في ممارسته التعليمية (كما حدث في رسالته أيها الولد) وكذلك أكد عليها من خلال مؤلفاته. فللغزالي مؤلفات للعوام وأخرى للخاصة من طلبة العلم والعلماء، فقد بين هذا المنهج في كتابه إجماع العوام عن علم الكلام. وجعل كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، ملخص في أمور العقيدة يكفي العامة من الناس. وله كُتب سُميت المضمون وهي للخاصة من أهل العلم.

الفرع الثالث: القيم الأسرية والاجتماعية

لبناء الأسرة يؤكد الغزالي على الزواج وأهميته والغاية منه، ويجعل على رأسها إنجاب الولد: (الولد ثم يأتي كسر الشهوة، وتديبير المنزل وكثرة العشيرة، ومجاهدة النفس). إلا أن الغزالي يرى بجواز تنظيم النسل لما فيه من قدرة على التوفيق بين الدين والدنيا فهو يقول: "الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد، والاحتراز من الحاجة إلى التعب ودخول مداخل السوء. وهذا أيضا غير منهي عنه فإن قلة الحرج معين على الدين". إلا أنه يُضيف: "الكمال والفضل في التوكل والثقة بضمان الله حيث قال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ ٦. ولا جرم فيه سقوط عن

¹ الغزالي، الأربعين من أصول الدين، مصدر سابق، ص 257253.

² الغزالي، أيها الولد، مصدر سابق، ص 42.

³ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 7068.

ذروة الكمال وترك الأفضل ولكن النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاره مع كونه مناقض للتوكل، لا نقول إنه منهي عنه".¹

وفي إطار تربية الأطفال ينبه الغزالي إلى أهمية تحري الحلال في الرزق والمعيشة، حتى في إرضاع الصبي. فقال في الإحياء: "يستعمل في حضائته وإرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال". فلا بد من الاختيار الجيد للحاضنة والمرضعة (وقد كانت تلك العادة منتشرة حينها). فهو يُشير إلى أن اللبن (لبن المرضعة ويعمم ذلك على اختيار الزوجة) الحاصل من الحرام لا بركة فيه. فإذا وقع عليه نُشوء الصبي انعجت طبيئته من الخبث، فيميل طبعه إلى ما يُناسب الخبائث. كما أشار الغزالي إلى العديد من النقاط الهامة لتربية الأطفال وتأديبهم وتعليمهم. وأكد على تخويفهم من الآفات الاجتماعية، من ذلك أن يُخوف الطفل من السرقة وأكل الحرام والخيانة والكذب والفحش، وكل ما يغلب على الصبيان، لأنه إذا نشأ كذلك في الصبا فإنه سيعرف أسرار هذه الأمور عند البلوغ.²

ويؤكد الغزالي على قيمة التعاون في المجتمع، فالقيام على مصالح الناس عبادة لقوله ﷺ: (الخلق كلهم عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله)³. وعليه يُصنف الغزالي الناس إلى ثلاثة، فقال في ميزان العمل: "الناس ثلاثة: رجل شغله ميعاده عن معاشه فهو من الفائزين، ورجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين، ورجل مُشتغل بهما فذلك درجة المخاطرين. والفائز أحسن حالا من المخاطر". فمن خلال هذا المفهوم للفوز والزهد، يظهر بأن الغزالي يرى بأن تكون الدنيا بكل ما فيها مزرعة للآخرة، وذلك بأن يقصد الإنسان وجه الله تعالى في كل شأن من شؤون الدنيا. ومفهوم الزهد عند الغزالي واضح في قوله ميزان العمل: "وليس الزاهد من لا مال له بل الزاهد من ليس مشغولا بالمال وإن كان له أموال العالمين (...). فقد قال علي رضي الله عنه: فلو أن رجلا أخذ جميع ما في الأرض، وأراد به وجه الله فليس براغب"⁴. فالراغب والجشع يكون دوما مهموما ومغموما لا يصل إلى شيء إلا استحققه، ورغب فيما عند غيره مما لم يحصل عليه.

¹ عبد الكريم الياي، النسل وقضية تحديده عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المثوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 420، 426، 427.

² الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 957، 955.

³ رواه الطبراني في المعجم الكبير عن عبد الله بن مسعود، مصدر سابق، باب العين، رقم الحديث 10038، ج 10، ص 87.

⁴ الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 111، 110.

وقد اهتم الغزالي بالأوضاع الاجتماعية وأكد على إصلاحها قولاً وعملاً، فقد عاش الغزالي في عصر انتشر فيه الفساد ونشط فيه الجدل وانحرف فيه العمل، فخرج للدعوة والعمل على تغيير المنكر والأمر بالمعروف والتعليم والنصح والإرشاد، وفضل كل ذلك على الخلوة والاشتغال بالنفس وكماها. فهو يقول في المنقذ: "وربما ترى الواحد منهم يقرأ القرآن ويجلس الجوامع والصلوات، ويعظم الشريعة بلسانه، ومع ذلك لا يترك شرب الخمر، وأنواعاً من الفسق والفجور". فلما رأى هذا الحال خرج من عزلته وقال: "فماذا تغنيك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك"¹.

ونظراً للواقع الاجتماعي الصعب الذي عاشه الغزالي، من فتن وصراعات وإرهاب وتعصب، نجده يهتم بالتربية والتعليم. والغزالي يتفق مع النظرة الإسلامية للتربية، التي تركز على الجانب الديني والخلقي، دون إهمال لشؤون الدنيا. فالغزالي يعتبر الإعداد للدنيا والسعادة الدنيوية يوصلان إلى سعادة الآخرة، فهي الأفضل والأبقى. يقول الغزالي في الإحياء: "فالدنيا مزرعة الآخرة وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل، لمن اتخذها آلة ومنزلاً لا لمن يتخذها مستقراً وموطناً". وللغزالي في التربية نزعة روحية، تجعل الهدف من التربية الكمال الإنساني في الدنيا والآخرة، وذلك باكتساب الفضيلة عن طريق العلم. فالفضيلة تسعده في دنياه وتقربه من الله فيسعد في الآخرة².

ومما سبق نجد أن الغزالي في نظريته إلى التعليم لم يُهمل الأهداف والمنافع الدنيوية، بل نبه إليها وربطها بالمنفعة الأخروية الربانية. وهو ما يؤكد حضور النظرة الواقعية الإلهية عند الغزالي في التعليم، كما هي حاضرة في غيره من جوانب الحياة الإنسانية عند الغزالي. ففي رسالته أيها الولد، وبعد تأكيد الغزالي على أن يكون القصد من التعلم كمال نفسه وفضيلتها وليس الرئاسة والمال، فإنه يؤكد كذلك على ضرورة اقتران العلم بالعمل، واقتراحهما بالإخلاص وتوجيه النية لله. والغزالي يقول بأن العلم بلا عمل جنون والعمل بلا علم لا يكون³.

ولأهمية التربية الأسرية للأطفال، وعظمة دور الوالدين يُفصل الغزالي الكلام فيها، فيقول في الإحياء: "الصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش

¹ الغزالي، المنقذ، مصدر سابق، ص 64.65.

² فتحة سليمان، التربية عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 774.

³ الغزالي، رسالة أيها الولد، مصدر سابق، ص 45.

وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعُلمه نشأ عليه، وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبواه، وكل معلم له ومؤدب. وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك، وكان الوزر في رقبة القيم عليه والوالي له¹. وقد بيّن الغزالي طريقة تهذيب الشهوات، وتقويم ما احتل في السلوك، كحالة اشتغال الفتى وإفراطه في النظافة والتزين، فالعلاج حينها يكون بإقحامه في أعمال التنظيف في المطبخ ومواضع الدُخان. والقاعدة العامة عند الغزالي: "وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض (...). وإنما غرضنا التنبيه إلى أن الطريق الكلي فيه سلوك مسلك المضادة لكل ما تهواه النفس وتميل إليه"². ويؤكد بعدها على أن المطلوب هو الاعتدال والتوسط. ويشير الغزالي إلى ضرورة ملئ وقت فراغ الصبي لإبعاده عن العبث والمجون، وذلك بأن يشتغل بقراءة: "القرآن وأحاديث الأخبار، وحكايات الأبرار وأحوالهم لينغرس في نفسه حب الصالحين، ويُحفظ من الأشعار التي فيها العشق وأهله". وكل ذلك لتحصين الطفل من الفساد. وبينه الغزالي إلى أهمية الجزاء والعقاب في التربية. ويذكر الغزالي في هذا الربع الأخير من الإحياء تفاصيل العملية التربوية، حتى أنه لا ينسى الإشارة إلى قيمة اللعب بالنسبة لتربية الطفل: "وينبغي أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلاً، يستريح إليه من تعب المكتب، بحيث لا يتعب من اللعب. فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعليم دائماً يمت قلبه، ويبطل ذكائه وينغص العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه"³.

وانطلاقاً من الحديث الشريف: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)⁴. يذهب الغزالي إلى إجبارية التعليم. ويحدد العلوم بين ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية. فعلم الدين، هي فرض العين كما قال في الإحياء: "العلم بكيفية العمل الواجب، فمن علم العلم الواجب ووقت وجوبه، فقد علم العلم الذي هو فرض العين (...). أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغني عنه قوام أمور الدنيا، كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، والحساب فإنه ضروري في المعاملات وقسمت الوصايا والموارث وغيرها. وهذه العلوم التي لو خلا البلد ممن يقوم بها حرج

1. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 955.

2. المصدر السابق ص 944.

3. المصدر نفسه، ص 957.

4. رواه ابن ماجه في سننه عن انس بن مالك، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دط، دتط، باب في فضائل أصحاب رسول الله، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم الحديث 224، ج 1، ص 81.

أهل البلد، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين (...). إن أصول الصناعات أيضا من فروض الكفاية كالزراعة والحياكة والسياسة بل والحجامة والخياطة". ويعتبر الغزالي بعض العلوم الأخرى من الفضائل فقال في الإحياء: "وأما ما يُعد فضيلة لا فريضة، فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه. ولكنه يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه"¹.

ولتحقيق قيم اجتماعية ونشر الأخلاق والاحترام بين الناس، فصل الغزالي الكلام عن الآداب العامة في كل صغيرة وكبيرة في ربح العادات من الإحياء. ونبه في خضم كل ذلك إلى الآفات الاجتماعية، ومنها تأكيد الغزالي على حرمة الرشوة، ونبه إلى الفرق بينها وبين الهدية، وهو ينكر على من يلبسون الرشوة لباس الهدية².

الفرع الرابع: القيم الاقتصادية

حصّل الغزالي كل ما يتغيه الناس من الدنيا، فوصل إلى أعلى المناصب وتوج بأرقى المراتب، وعاش حياة الرغد والرخاء. ثم تآقت نفسه إلى الآخرة فزهد في الدنيا وما فيها، ومع ذلك نجده في رسالته أيها الولد يدعوا إلى التخطيط في الحياة، وأخذ العدة لها وتجميع كفاية سنة، إلا من زهد في الدنيا فيكفيه قوة يوم³. ويتكلم الغزالي على التخصص لتبادل الأدوار، وتنويع العمل والتعاون بين الناس، لقضاء المصالح وتوفير الحاجيات، فيقول: "فإن الصناعات والتجارات لو تُركت بطلت المعاش، وهلك أكثر الخلق، فانتظام أمر الكل بتعاون الكل. وتكفل كل فريق بعمل. ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي وهلكوا"⁴.

وفي حين فصل الغزالي في كتبه الفقهية على الأحكام الفقهية في المعاملات المتعلقة بالجانب الاقتصادي والمعاملات المالية. فإنه في كتاب آداب الكسب والمعاش من ربح العادات في الإحياء، أكد على قيمة العمل والسعي للكسب الحلال. وإلى ما يحل وما يُحرم في معاملات البيع والشراء وباقي المعاملات المالية، وفصل في كلامه عن العدل والإحسان في تلك المعاملات. وأشار مع كل ذلك لقيم الصدق والشفافية والقسط. وفي كتاب ذم البخل وذم حب المال من ربح

¹. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 2523.

². المصدر السابق، ص 606.

³. الغزالي، أيها الولد، مصدر سابق، ص 52.

⁴. الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 5، 10.

المهلكات في الإحياء، أشار الغزالي إلى جملة من القيم الاقتصادية، كقناعة الإنسان بما يملكه، وتوسطه في مستواه المعيشي فلا إسراف ولا تبذير ولا تقتير. وفي كتاب الفقر والزهد ذكر الغزالي قيم التعاون والتكافل بين الأغنياء والفقراء. وصحح الغزالي مفهوم الزهد، فهو لا يعني ترك الإنسان لما بين يديه من الخيرات الدنيوية، ولكن الزهد في ألا يكون حريص على كل ذلك فيشغله عن معرفة دينه وعن صلته بربه.

الفرع الخامس: القيم السياسية والتشريعية

يربط الغزالي بين السياسة بمفهومها الحديث، وبين سياسة الفرد لذاته وأخلاقه. وذلك لأنه يرى بأن صلاح الفرد وتقويم ذاته وأخلاقه سيتبعه صلاح سياسة المجتمع والأمة، ويحتاج ذلك إلى نفس القيم والفضائل. ولذلك يقول الغزالي في ميزان العمل: "والعدل في أخلاق النفي يتبعه لا محالة العدل في المعاملة والسياسة (...). إما في الأخلاق وإما في حقوق المعاملات وإما في إجراء ما به قوام البلد"¹. ومع ذلك يظهر في كلام الغزالي ذم لحب الرئاسة والغلبة، حين يقول الغزالي في ميزان العمل: "ولذة الرئاسة والغلبة هي أشد التصاقاً بالعقل". فلا يمكن تحصيل الكمال والحكمة إلا بزوال لذة الرئاسة والغلبة. والغزالي يرى أن هذا المسعى من صميم سياسة المرء لنفسه². ويكون الغزالي قد عاش هذا الأمر، فكما يبدو من سيرة حياته أن نفسه كانت تتوق إلى المناصب فسعى لها وحصلها، ثم سعى للتخلص من هذه الرغبة في حب الرئاسة، طمعا في الالتحاق بزمرة الأولياء الذين تحصلوا على كمال القوة العقلية، أي الحكمة لذاتها. وهي آخر مرحلة يطمع فيها إنسان.

ويؤكد الغزالي على شرف السياسة وأهميتها في حياة الناس التي تجمع بين أمور الدنيا والدين. وقد أعطى للسياسة مفهوماً أخلاقياً شاملاً فقال: "إن مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا. فإن الدنيا مزرعة للآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله تعالى لمن اتخذها آلة وممراً، ولم يتخذها وطناً ومستقراً. وليس يُنظَم أمور الدنيا إلا بأعمال الآدميين، وأعمالهم وصناعاتهم تنحصر في ثلاثة أقسام: أحدها أصول لا قوام للعالم دونها، وهي أربعة (الزراعة وهي للمطعم، والحياكة وهي للملبس، والبناء وهو للمسكن، والسياسة وهي للتأليف والاجتماع

¹ نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، ص 172(هـ).

² المرجع نفسه، ص 218(هـ).

والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها). والقسم الثاني: وهي مهياة لكل واحدة من هذه الصناعات وخدمة لها (...). والقسم الثالث: ما هي مُزينة للأصول ومرتبة لها (...) وأشرف هذه الصناعات أصولها الأربعة وأشرف هذه الأربعة السياسة للتأليف والاستصلاح. ولذلك تستدعي هذه الصناعة (السياسة) من الكمال ما لا يستدعيه غيرها، ولذلك من يتكفل بها يستخدم سائر الصناعات ويحتكم عليهم. وأعني بالسياسة استصلاح الخلق، بإرشادهم إلى الطريق المستقيم، المنجي في الدنيا والآخرة، وهي على أربعة مراتب: الأولى وهي العليا، سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا في ظاهرهم وباطنهم. والثانية سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين، وحكمهم على العامة والخاصة جميعا لكن على ظاهرهم لا على باطنهم. والثالثة سياسة العلماء بالله وبدينه، الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن الخاصة فقط (...). والرابعة الوعاظ، وحكمهم على بواطن العامة فقط. وأشرف هذه المقامات بعد النبوة إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة، وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة، وهو المراد بالتعليم¹.

ونظرا لأهمية السلطة السياسية وقيمتها العالية في نظر الغزالي، لإقامة الدين ونشره وتنظيم شؤون دنيا والناس، فقد كان للغزالي مواقف سياسية، بداية بتأييده للخلافة العباسية والدفاع عنها ضد أعدائها ممن يبطلون شرعيتها. كما أن الغزالي صاحب مؤسس الدولة المرابطين في المغرب يوسف بن تاشفين، بل كان كسفير له لدى الخليفة العباسي، حتى اعترف بإمارته. وقيل أنه سافر من بغداد إلى الإسكندرية يريد اللحاق به، ليكون إلى جواره لما سمعه عنه من زهد وتقشف، وقهر للصليبيين وإزالة أمراء الأندلس المتخاذلين الظالمين لرعيته. إلا أنه تراجع لما سمع بخبر وفاته عام 500هـ. غير أن علاقته بابنه علي بن يوسف بن تاشفين كانت على العكس علاقة عداوة وتنكر، فقد كان مجاهدا ورعا يكره الفلسفة، إلا أن هذا الأخير كانت توجه آراءه فقهاء مقلدين متعصبين للمذهب المالكي وربما حاقدين، حتى أنه أطاعهم في حرق الإحياء أشهر كتب الغزالي لما فيها من الآراء الأشعرية، ومنعت كتبه في الأندلس والمغرب. وهو ما دفعه للدعاء على دولتهم، وتأييد تلميذه ومريده المهدي بن تومرت للانقلاب عليها، وقد نجح بن تومرت في ذلك وأقام على أنقاضها دولة الموحدون سنة 514هـ.²

¹ الغزالي، فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، 1322هـ، ص 5، 6.

² محمد المنتصر الكتاني، الغزالي والمغرب، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 701.

ولأهمية النظام والسلطة في الحفاظ على الدين وحماية الفضائل والقيم في المجتمع، قال الغزالي وهو يأخذ بمفهوم الواقعية الإلهية: "الدين والسلطان توأمان وقيل الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهذوم وما لا حارس له فضائع"¹. ولحفظ الدين والدنيا يؤكد الغزالي على أهمية السلطان وطاعته، وهو يقول في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: "نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع(...). وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء لو تركوا وشأنهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم. وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا. ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين. ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً. فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه"². فالغزالي يؤكد هنا على قيمة الطاعة لولي الأمر. ويشير الغزالي هنا إلى القهر، وقد يكون ذلك لكونه عاش في زمن الفتن والإرهاب. وقد يكون مقصده الردع والتعزيز والعقوبة القاسية للقضاء على الفساد والإرهاب في المجتمع.

ومن أجل الكفاءة في التسيير وتحقيق العدل والاستقرار، أشار الغزالي إلى صفات الإمام (أي الإمامة الكبرى) أو شروطه وحصرها في عشرة، ستة منها خلقية وهي العقل والبلوغ والحرية والذكورية والنسب القرشي وسلامة السمع والبصر. ومنها أربعة مكتسبة وهي النجدة والكفاية والعلم والورع³. ففي حين أكد أن الورع في الإمامة يكون في الحكم وفي الأموال عند الأخذ والعطاء. فإنه كان واقعياً في الثلاثة الباقية من الشروط المكتسبة. فالنجدة جعلها مع من يناصرون الإمام وينفذ كلمته. والكفاية في التدبير لا تكون بالإمام وحده بل أدخل معه الوزير. وكذلك العلم فلا يشترط في الإمام في ذاته بل بمن يحيط به من أهل العلم والمشورة. ويرفض الغزالي نظرية النص في الإمامة، ويبيّن (في فضائح الباطنية) أنه لو كان لعلي رضي الله عنه نص لما أخفاه في خلافه مع معاوية، وهو يرى سقوط المسلمين في تلك المعارك. وبعد ما أبطل النص في الإمامة، أكد الغزالي على مبدأ الاختيار من أهل الإسلام والاتفاق على التقديم والانقياد. ثم أشار إلى

¹ الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص66.

² الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص170.169.

³ الغزالي، فضائح الباطنية، مصدر سابق، ص163.162.

الاتفاق العام ما عدى قلة على خلافة العباسيين في بداية الأمر، وإنه لو اختلف فيها لكان الترجيح للأغلبية¹.

وقد بيّن الغزالي في المستظهري بأن السيادة هي الصفة المميزة للدولة. وقد صاغها في قالب ديمقراطي شعبي وروحي إلهي، ذلك أن الغزالي يعتبر الإمامة الحقيقية لله، وأن الله تعالى هو الموفق لمن يصل لمنصب الخلافة والإمامة. وقد ذهب في قضية البيعة إلى أنها تُقام ولو ببيعة الواحد أو الاثنين، إذا كان هؤلاء مطاعين وذوو شوكة لا تُطال ومقبولين بين جماهير الناس، كما حدث في بيعة عمر لأبي بكر رضي الله عنهما². ويُفصل الغزالي في كتابه التبر المسبوك صفات السلطان وأخلاقه وخصاله، وبعدما ينبه إلى أن الله لا يتجاوز عنه يوم القيام فيما يتعلق بمظالم الخلق، يحدد عشرة أصول لتحقيق العدل والإنصاف وهي: أن يعرف قدر الولاية وخطورها، الاستعانة بالعالم الصالح، أن يرفض الظلم من نفسه وحاشيته وأصحابه، ألا يكون متكبرا، ألا يقبل لغيره ما لا يقبله لنفسه من الأحكام، أن يقضي حاجات المحتاجين، أن يترك الشهوات وزخرف الحياة، أن يلجئ إلى الرفق ما استطاع، أن يسعى لإرضاء رعيته ما استطاع، ألا يطلب رضا الناس بمخالفة الشرع³.

الفرع السادس: القيم الصحية والنفسية

درس الغزالي النفس ووظائفها، فسلك في ذلك سلوكا جديدا يختلف عن سبقه، فقد اهتم بالجانب العملي في الحياة النفسية. وهذا ما يلاحظ في الإحياء وما كتبه في المرحلة الأخيرة من حياته. فظهر فيها كباحث سيكولوجي يستشف أغوار النفس الإنسانية، كما يفعل علم النفس الحديث عندما يدرس الظواهر النفسية. وفصل القول في العواطف والانفعالات وحللها تحليلا عميقا، وهذا أمر أهمله أكثر من سبقه. واعتنى الغزالي بالسلوك الفردي والاجتماعي⁴.

¹ . المصدر السابق، ص 122.

² . محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 471.474.

³ . الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988، ص 27.14.

⁴ . عبد الكريم العثمان، وظائف النفس عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 639.

وبعد أن يقسم الغزالي قوى النفس إلى ثلاثة قوى متبعا في ذلك من سبقه من الفلاسفة، وهي القوة الشهوية والقوة الناطقة والقوة الغضبية. يؤكد على قيمة الاعتدال في هذه القوى، لأنه لكل واحدة منها منفعة ومضرة أخلاقية. فأما الشهوية فلأن وظيفتها إذا أُديت على وجهها الصحيح، أدت إلى السعادة والقرب من رب العالمين، ولو ارتفعت لما أمكن الوصول للآخرة، فيها يتم المحافظة على البدن والحياة في الدنيا. ومضرتها في أنها تصرف عن الآخرة. ومضرة الغضبية في أن من نتائجها الحقد والحسد وكثير من أخلاق السوء. وإذا اعتدلت يحصل أكثر مكارم الأخلاق، من الكرم والنجدة وكبر النفس¹. فالاعتدال في قوى النفس مهم جدا فهو يؤدي إلى الصحة النفسية والاستقرار والراحة النفسية.

ويرى الغزالي أن قوى النفس تؤدي كل منها وظيفتها، من أجل تحقيق التكامل الإنساني الروحي والجسدي، الذي يضمن للإنسان السعادة. فوظائف قوى النفس متفاوتة الرتبة، فبعضها يُراد لذاته وبعضها يُراد لغيره، وبعضها محذوم وبعضها خادم. فمن استعمل جميع قواه للتوصل بها إلى العلم والعمل، فقد تشبه بالملائكة. فحقيق أن يلحق بهم وجدير بأن يُسمى ملكا وربانيا. ومن صرف همته إلى إتباع اللذات البدنية، يأكل كما تأكل الأنعام فقد نزل إلى مستوى البهائم².

ومن أجل الصحة البدنية والوقاية من الأمراض، تكلم الغزالي عن آداب الأكل والشرب في كتاب ربح العادات من الإحياء، فأكد على ألا يأكل إلا من الحلال الطيب، وأن يبدأ بالنظافة قبل الأكل وبعده، ولا بد من الجلوس الملائم للأكل، وألا يُكثر حتى الشبع، وبين الطريقة الصحية للشرب، وأن يبدأ الأكل بذكر الله ويختم بحمده على نعمته، وغيرها من الآداب الصحية³.

الفرع السابع: القيم الفنية والجمالية

يُشير الغزالي إلى الجمال في معرض كلامه عن الخيرات والسعادات، فهو يعتبره من جملتها. فالجمال في الدنيا جناح يوصل ويؤدي إلى استجابة الحاجات، والمُعِين على حوائج الدنيا قد يُعين على حوائج الآخرة، إذ الوصول إلى الآخرة يكون بهذه الأسباب الدنيوية. كما أن الجمال

¹ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، المصدر السابق، ص 88.84.

² الغزالي، ميزان العمل، المصدر السابق، ص 33.32.

³ الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 437.433.

عند الغزالي في الغالب يدل على فضيلة النفس، لأن نور النفس إذا تم إشراقه تأدى إلى البدن. والمنظر والمخبر كثيرا ما يتلازمان، ولذلك عول أصحاب الفراسة على هيئات البدن، واستدلوا بها على الأخلاق الباطنة¹. وقد يكون الغزالي هنا يحاول الربط بين جمال المظهر وجمال النفس الفاضلة والمتوجة بالأخلاق السمحة. وفي الرسالة اللدنية يؤكد الغزالي على بناء الذوق الأدبي، منبها إلى أن للأدب أثر في التسلية وتنقيح الخاطر والترويح عن النفس، والشحذ الفني والجمالي. ويبين الغزالي ضرورة النظر في الشعر العربي وخاصة الشعر الجاهلي، وغيره لمن يريد التمكن من اللغة العربية².

ويرى الغزالي في الإحياء أن الحُسن والجمال الحقيقيين، إنما يُحسان بنور البصيرة الباطنة، ولا يُمْتنان إلى عالم الحواس بصلة ما. وهو يسمو به كذلك حينما يقول أن حب المعاني الباطنية، أكثر قوة وثباتا واستدامة من حب المعاني الظاهرية³. ورغم أن الغزالي في كيمياء السعادة يعتبر أن الجمال الحقيقي جمال القلب المغمور بالمعرفة، هي المعرفة بالله وصفاته فهي أرقى المعارف وأشرفها⁴. فإنه في المستصفى كما يذكر أبو زهرة يؤكد الغزالي على جمال الظاهر كذلك. فهو يُعطي أولوية لحفظ الجمال واستبقائه للمرأة بتركها للنسل بشرط أن يكون ذلك باتفاق الزوجين⁵.

وقد بحث أبو زهرة مسألة السماع والغناء عند الغزالي فوجده ينتهي فيه إلى الإباحة بعد عرضه لأدلة المحرمين وأدلة المبيحين. وهو مباح عنده سواء كان من الرجال أو من النساء. وينقل الغزالي في هذا الإطار قول الأدباء: "من لم يحركه الربيع وأزهاره، والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج، وليس له علاج". ولكنه ليس مباح في كل الأحوال. فالغناء تابع لمعناه ولآثاره، فإن كان محرك للشهوة دافعا للفساد فهو حرام. وإذا كان المعنى فاسد فهو حرام. وإذا صحبه خمر وفسوق في الأقوال فهو حرام. فالتخنث والميوعة في الأغاني، ورؤية المغنية نصف عارية وتنغيم صوتها بشكل يثير عبث الشباب يكون حرام. وما كانت الحرمة في أصل الغناء، ولكن من شكله وما يحيط به.

¹. الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 67.

². الغزالي، الرسالة اللدنية، مصدر سابق، ص 18.

³. عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 378.

⁴. الغزالي، كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص 11.

⁵. محمد أبو زهرة، الغزالي الفقيه، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 575.

كما قال الشافعي في الشعر: (حسنه حسن وقبيحه قبيح)¹. وهذا ما ذكره الغزالي عن الشعر في الإحياء: "وأما الشعر فكلام، حسنه حسن، وقبيحه قبيح. إلا أن التجرد له مذموم"². وقد فصل الكلام في ذلك في كتاب السماع والوجد وهو الكتاب الثامن من ربع العادات في الإحياء.

ونهى الغزالي على اتخاذ التماثيل والأشكال للحيوانات بما فيها الإنسان. ويرى تجنب صناعة النقش والصبغة وتشديد البنيان بالحصص وجميع ما تُزخرف به الدنيا، فكل ذلك كرهه ذوو الدين³. حتى أنه يرى كراهة بيع الصور في الأعياد للأطفال. ويدعوا لإزالة الصور من على الجدران والحمامات أو طمسها معالمها. حتى أنه ينهى عن دخول تلك الأماكن. أما صور النباتات وغيرها ما عدى الحيوانات على الأفرشة وما إليها فلا بأس به⁴. وهو يرى في هذا الإطار أن تزيين المساجد والأبنية من المنكرات وأن في ذلك إسراف⁵. فرغم أن الغزالي أعطى للفن بكل أشكاله قيمة معتبرة إلا أنه رفض ما يكون منه مخالف للشريعة أو ما يؤدي إلى مفسدة.

الفرع الثامن: قيم التسامح والتعايش والحوار والروح الإنسانية

عاش الغزالي في عصر مليء بالفتن والصراعات بين المذاهب والفرق، وقد خاض مرحلة من الجدل والمناظرة في نيسابور وفي معسكر نظام الملك، وبعد أزمته وتجربته الروحية ظهرت في مؤلفاته دعوى للتسامح الديني خاصة لما تطرق لموضوع التكفير والتبديع في كتابه فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة. واعتبر ذلك من الأمور التي تُفسد الروح الدينية الحقة، ودعا إلى وجوب تنمية الحس الديني في نفس المسلم بتطهير القلوب، والإعراض عن أساليب المشاحنات الجدلية والكلامية مما يستخدمه أهل العقائد والفقهاء، والتي أورثت العالم الإسلامي آلام الاختلاف على مسائل تافه⁶.

¹. المرجع السابق، ص 585.

². الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ص 1016.

³. المصدر السابق، ص 529.

⁴. المصدر نفسه، ص 508.

⁵. المصدر نفسه، ص 95.

⁶. الخال، الغزالي بين المتصوفة، مرجع سابق، ص 84.83.

ويذهب الغزالي في الروح الإنسانية إلى أن الأصل فيها الخير وأن الشر عارض، فالفطرة الإنسانية قابلة لاكتساب الخير وكذلك الشر بالتربية، والدور في ذلك للوالدين والمحيط ولا علاقة للوراثة بذلك¹. وقد مكن الغزالي لقيم الحرية الفكرية برفضه للتقليد والتعصب الأعمى، وبالتأكيد على الاجتهاد والنظر الذي دعا إليه الإسلام، فالثواب الرباني ثابت للمجتهد حتى ولو أخطى، فقد قال رسول الله (ﷺ): (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)². كما أن الغزالي في كتابه فيصل التفرقة فيما بين الإيمان والزندقة، يدعو لاحترام الرأي الآخر والثبت فيما عند المخالف، وعدم التسرع في الحكم عليه، ونهى عن الخوض في تكفير الناس.

كما بحث الغزالي في المسيحية فكتب (الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل) أراد به الغزالي بيان عدم دلالة النصوص على ألوهية عيسى (عليه السلام)، وعدم حملها على ما يُرده صريح العقل، والجمع بين ما يعتقدون مباينته. وأكد على أن مقصده من ذلك البحث وجه الله تعالى، وهو مع ذلك يرجوا الهداية من الله عز وجل³. فقد قامت دراسته على معنى الآية قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ آل عمران: ٤٦. وأعلى في كتابه من شأن المسيح ورسالته التي جاء بها، وما فيها من أخلاق وقيم إنسانية، وحرية الآخر في الفكر والمعتقد. وأسهم من خلاله في التعريف بالآخر المسيحي، وبعض ما ورد في الإنجيل، فقد رجع إليه واستدل بما جاء فيه، وأسس لمنهج وأصول الحوار مع الآخر في ضل الاحترام المتبادل. وبث بذلك روح التعايش بين الناس وإن اختلفت مذاهبهم ومعتقداتهم وأديانهم.

¹ قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، 2002، ص 164.

² أخرجه البخاري في صحيحه عن عمرو بن العاص، مصدر سابق، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث 7352، ج 9، ص 108.

³ الغزالي، الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، مجموعة الروائع الإنسانية، اليونيسكو، السلسلة العربية، ص 39.

المطلب الثالث: تجربة الغزالي وأثرها في واقعنا المعاصر.

يُعتبر الغزالي علم من أعلام الفكر فقد بلغ في حياته وبعد مماته مكانة رفيعة بين الناس. ولذلك نسبت إليه الكثير من الكتب، فقد كانت تلك سنة عصره، يستخدمها الناقمون لتشويه سمعت خصومهم، ويستخدمها المغمورون في نشر أفكارهم باسم العلماء ذوي المقامات العالية والشهرة. حتى أن السبكي قال أنه لو قسم مجموع ما ألفه الغزالي وما نسب إليه على أيام حياته لكان له في كل يوم أربعة كراريس. وهو ما جعله محط اهتمام الكثير من الباحثين المعاصرين ومنهم المستشرقين. خاصة وأنه كتب في مختلف العلوم (الفقه والأصول، علم الكلام والمنطق، الفلسفة والرد على الفلاسفة والباطنية، التصوف وغيرها من الدراسات المختلفة). بل إنه برز في هذه العلوم كلها ما جعل المتخصصين يرجعون إليه كل في مجال تخصصه. فهو من المصادر في الفقه الشافعي، ويعتمد عليه الأشاعرة والمتصوفة كمصدر. وترجع إليه بقية الفرق الإسلامية في فكرها وأرائها¹.

وعن شخصية الغزالي يقول أبو زهرة: "الغزالي لا يُثبت شخصيته الفقهية بمقدار إحاطته بمذهب الشافعي، وإنما يُثبت شخصيته الفقهية بتخريج المسائل الفقهية، ورد الفروع إلى أصولها. وبتحريره الإفتاء بما فيه صلاح الدين في الدنيا والآخرة. وقد بدا هذان الأمران في فتاويه وفي كتاب إحياء علوم الدين. فقد حرر فيه مسائل مختلفة في الفقه، وامتزجت فيه حكمت التشريع، وبيان أسرار التكليفات والمعاملات (...). وفي هذه الفتاوى نجد أيضا الغزالي الفقيه الفيلسوف الصوفي، العالم بمقاصد الشرع الإسلامي في أحكامه"². وبذلك كان للغزالي أثر مهم في الحياة العقلية والروحية الإسلامية، فقد أحيى الدين وعلومه. وعاد بالإسلام إلى أصوله الأولى ومنابعه الصافية. ورفع فهم الدين إلى مستوى روحاني لا عهد للفقهاء والمتكلمين والفلاسفة به.³

وللغزالي في الحياة الإسلامية تأثير بالغ الأهمية، ومما يدل على ذلك كما يقول زكي مبارك مبلغ عناية الناس بمؤلفاته وفتاواه. حتى أن كتبه شرحت من طرف العديدين بعده. وقد اعتنى بفتاويه كثير من العلماء وجمعها غير واحد. وأكثر المؤلفين في الفقه والوعظ في العصور الأخير

¹ حسن الفاتح قريب الله، دور الغزالي في الفكر، مطبعة الأمانة، مصر، 1978، ص163.164.

² محمد أبو زهرة، الغزالي الفقيه، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص571.

³ أبو العلاء عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص751.

اعتمدوا على مؤلفات الغزالي. ويُعرف أن أغلب المكتبات لا بد وأن تكون فيها شيء من مؤلفات الغزالي في الفقه والأخلاق وغيرها. وقد كان الغزالي يهتم بالفقه والتوحيد في مؤلفاته الأخلاقية. وكان لكتابه تهافت الفلاسفة وقع كبير على الحياة الفلسفية والفكرية في العالم الإسلامي. وأبعد كُتبه أثرا وأسيرها ذكرا وأبقاها على وجه الدهر هو كتابه إحياء علوم الدين بلا جدال. ونظرا للقيمة العلمية للغزالي وفكره، ألفت عليه كُتب أجنبية، بالفرنسية والألمانية وغيرها. ومن الغربيين من تعصب له أكثر من المسلمين، حتى أن المستشرق زويمر يعده واحد من الأربعة: (محمد ﷺ) والبخاري والأشعري والغزالي¹.

ولقد كان للغزالي رؤية واسعة لمفهوم الإسلام كونه منهج حياة متكامل، أدرك تفاصيل ذلك فلم يترك جانب من جوانب الحياة إلا وتكلم فيه. فشحن بذلك أفكار الباحثين والمحققين، وكان له حضوره الدائم في الثقافة الإسلامية، وفي أغلب المشاريع الحضارية التي تُعد بنهضة للمجتمعات الإسلامية والإنسانية. ومع أن البعض يرى أن الغزالي بنقده للفلسفة قضى عليها. فلم تقم لها قائمة بعد ذلك، رغم محاولة ابن رشد لرد الاعتبار لها في كتابه تهافت التهافت، فالغزالي بريء من ذلك². فما قام به الغزالي هو انتقاد الفلسفة التقليدية ذات الروح اليونانية والمخالفة للشريعة، والتي وصلت إلى طريق مسدودة لعقمها. فالغزالي بسط المسائل الفلسفية، وسهل على الناس استعمال المنطق حين حوله إلى قواعد قرآنية. كما أجمل الغزالي علومها أكثر فيها التعقيد، فبعث بذلك الروح العلمية بين طلبة العلم، وحرك روح الاجتهاد والبحث في نفوسهم، حتى قيل أنه لولا الغزالي وتهافت الفلاسفة لما عُرف ابن رشد وتهافت التهافت. وابن طفيل الذي وضع قصته الفلسفية المبتكرة التي عُرفت باسم (حي بن يقضان) يُصرح بتأثره البالغ بنظرية الغزالي، التي تقول: (إن الإنسان يتعرف ويتوصل إلى المعرفة الإلهية عن طريق نور يضعه الله في قلبه).³

وتعدى أثر الغزالي الفلسفي والديني البيئة الإسلامية، تعداها إلى البيئتين اليهودية والمسيحية. فتأثر به من مفكري اليهود بن ميمون، وجوداها ليفي، وإبراهيم بن عزرا، وإبراهيم بن

¹. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص 319، 318، 312.

². أحمد حسين، من قضايا الرأي في الإسلام، دار الكتاب العربي، 2001، ص 165.

³. الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 77.

داوود وغيرهم. وتأثر به من مفكري المسيحية توما الإكويني، وبسكال وغيرهما¹. فتوما الإكويني تعرف على أعمال الغزالي في جامعة نابولي وتأثر بالغزالي ريموند مارتن القشتالي العالم الدومينيكي، كما يظهر تأثر الشاعر الإيطالي دانتي صاحب ملحمة الجحيم بأفكار الغزالي². أما ديكارت والذي يُعتبر أبو الفلسفة الحديثة، فقد تأثر بمنهج الشك الفلسفي عند الغزالي. ويرى أرنست رينان³ أن دفيد هيوم لم يُقل في نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالي. كما تأثر غيره بمنهج الغزالي وفلسفته⁴. وفي موضوع توسع الكون يُشير محمد باسل الطائي إلى أن الغزالي أشار لهذا الموضوع في كتابه تهافت الفلاسفة، وهذا الموضوع هو من المواضيع المطروحة اليوم على الساحة العلمية في الغرب، حيث يشتد الجدل بين علمائهم، فمنهم من يستدل بذلك على عدم وجود خالق لهذا الكون ويؤكدون على الإلحاد. في حين يستدل به آخرون على ضرورة وجود خالق لهذا الكون، ويستدلوا به على خلق وحدوث العالم وأنه ليس بقدم⁵.

وقد سبق الغزالي أصحاب الوضعية الحديثة، عندما قالوا بأن العلوم الصورية (المنطقية والرياضية) علوم يقينية، وأن العلوم التجريبية علوم احتمالية أو ترجيحية. إلا أنه في الوقت الذي يرفض فيه أصحاب الوضعية الحديثة، العلوم الغيبية وما يُعرف بالميتافيزيقا، ويرفضون الوحي كمصدر للمعرفة. فإن الغزالي يُؤكد على أهميتها، وحاجة الناس إليها حتى يتحقق لهم اليقين والاستقرار النفسي⁶. فالغزالي بمنهجه في التوفيق بين النقل والعقل، ونظرته الواقعية الإلهية للوجود، ساهم في بناء نظرية معرفية تُشجع على الاجتهاد وتدعوا للتطوير والتجديد، المؤيد بالوحي والمسدد بالعقل الناضج والمستحضر للواقع. وجاءت منهجيته التربوية والتعليمية تبدأ بتعليم النشأ، ما يحتاجه كقاعدة أساسية تشمل جميع العلوم الضرورية. ويمكن بعدها التوجه للتخصص بعد وضع

¹ أبو الغلا عفيفي، أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المثوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 751.

² الغزالي من النوابع، مرجع سابق، ص 103. 104.

³ رينان: Joseph Ernest Renan (1822.1892) فيلسوف فرنسي، من ملهمي الحساسية الدينية أو التصوف. نقلا عن معجم الفلاسفة لطريشي، مرجع سابق، ص 339..

⁴ محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مرجع سابق، ص 44.

⁵ محمد باسل الطائي، توسع الكون بين الغزالي وابن رشد، مقال في مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ص 14.

⁶ عامر النجار، نظرات في فكر الغزالي، مرجع سابق، ص 88.87.

قاعدة معرفية تساعد الشباب على التفكير والتأمل في كافة المعارف اللازمة والضرورية لدينه وآخرته أيضاً. وليتوجه بتخصصه اتجاهها واضحا وصحيحا، بعد أن يُحدد اتجاهه العقائدي اتجاهها صحيحاً. فالإيمان والتوحيد يبني على الأخذ من كافة العلوم، وهو الذي يؤدي إلى إيمان عميق وفهم دقيق، يربط العلوم وجوانب الحياة بعضها ببعض، فيُدرك حقائق الأمور من وراء ظاهر الأحداث.

والغزالي حذر من الفلسفة الدهرية والطبيعية، وهي من الفلسفات التي أدت في علمنا المعاصر إلى المادية¹. فالإنسانية تعيش اليوم مادية شنيعة سببها رد القيمة إلى دنيا الاقتصاد، ونمو فلسفة القيم منذ القرن التاسع عشر في جو المجتمع الغربي أُقيم بنيانه فوق أوامر السوق والإنتاج والعرض والطلب². فالغزالي عندما صنف الناس (في كتابه ميزان العمل)، وكأنه يحذر من المادية التي غزت فكر شعوب العالم المعاصرة. فقد أشار الغزالي إلى انغماس بعض الناس في ماديات الحياة وهم الصنف الأول: "صنف هم المنهمكون في الدنيا (...). وهم الأكثرون". كما نبه إلى صنف ثاني هم المخالفون للصنف الأول: "اعتكفوا بكل همهم على العقبي ولم يلتفتوا أصلاً إلى الدنيا وهم النساك". أما الصنف الثالث: "متوسطون وفوا الدارين حقهما وهم الأفضلون عند المحققين، لأن بهم قوام أسباب الدنيا والآخرة. منهم عامة الأنبياء عليهم السلام، إذ بعثهم الله عز وجل لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد"³. فالغزالي يدعو للتوسط بين مطالب الجسم ومطالب الروح، فذلك ما دعا إليه أنبياء الله عليهم السلام. وقد يكون في العودة لثورة الغزالي ضد الفلسفة ونقضه للميتافيزيقا الأرسطية، فرصة للخروج من هذا المأزق والفكر المادي المقيت. تلك الثورة التي يرى أبو يعرب المرزوقي أنها حققت الانتقال من العقلانية الكسلي، إلى الإرادية المقدامة. وأنتجت فلسفة تُمكن من إدراك الذات والوعي بالمعاني ومداهها، فاستوعبت كل ما هو إنساني أيا كان مصدره، وولدت ثقافة متجاوزة للقوميات المحدودة⁴.

¹ محمود قاسم، العقل والتقليد في مذهب الغزالي، مقال ضمن أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، مرجع سابق، ص 198..

² جان بول رزفير، فلسفة القيم، مرجع سابق، ص 13.

³ الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 109.

⁴ أبو يعرب المرزوقي، نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد، الدار المتوسطة، تونس، ط1، 2007، ص 166.165.

وبإدراج الغزالي للحكمة في سلم الفضائل، أكد على أن جوهر الحضارة وكل أشكال الإبداع لا يكون إلا أخلاقيا. فالنموذج الحضاري المهيمن في عالمنا اليوم نموذج المجتمع الاستهلاكي دليل على أن الحضارة إذا تجردت من قيم الفضيلة تصبح سلاحا فتاكا، فالعقل القادر على الإنشاء قادر كذلك على التدمير. وهو ما انتبه إليه بعض فلاسفة الغرب المعاصرين فتكلموا عن أزمة الحضارة. والتي يظهر صداها في الحديث عن النجاعة بدل القيم، فورد نقد المجتمع الأمريكي والمجتمع الاستهلاكي عموما مع ماركوزه هاربرت¹ (الإنسان ذو البعد الواحد). وعن أزمة العلم وضرورة إعادة بناء الميتافيزيقا، الذي ذهب إليه هوسرل (في كتابه أزمة العلوم الأوربية). وكل ذلك جعل برجسون (في كتابه منبع الأخلاق والدين) يذهب إلى ضرورة بناء التصوف وممارسته.²

ولأجل تحقيق السعادة الحقيقية أكد الغزالي على فلسفة العمل، وجعلها قائمة على فقه النفس. وغايتها تأسيس علم بالإنسان، أي علم بكيفية العمل. وهو علم لا يمكن تأسيسه إلا بعلم نظري مشدود ومتجه إلى عالم السماء. أما شرط تحقيقه فلا يكون إلا بسياسة النفوس والأبدان، ومعرفة عللها وكيفية معالجتها على نحو عملي، ينتقل بالإنسان ذرة ذرة نحو الكمال الإنساني الممكن. وهكذا تكون رؤية الغزالي للعالم هي التي حددت رؤيته للإنسان وسياسته. وبما أن جوهر رؤيته للعالم صوفية محكومة بالعقل الكامل، فإن جوهر رؤيته للإنسان أخلاقية محكومة بالعقل والشرع. وهذا هو النموذج الحضاري الإسلامي الذي يريد الغزالي تحقيقه حسب علمه وما وصل إليه إدراكه وتجربته. فإذا تأسست الأخلاق على هذا النحو لا يكون الإنسان إلا سويا، في شخصيته وفي علاقته وفي علمه وعمله ويستحيل العكس. فيستقل ويرتفع عن عالم الأنعام حقيقة وليس مجازا. كما أن هذا النموذج الحضاري ذو الصبغة الإسلامية، والمستفاد من بحر علوم العالمين، لا نراه عند الغزالي فقط، بل هو هدف أمم مختلفة تبحث عن مخرج لهمومها، وحل لقضاياها. فهي تبحث عن نموذج حضاري جديد لأن النموذج السائد اليوم ظهر فساده وعلله. والمفكرين اليوم يخللون طبيعة هذه العلل ويبحثون عن أسلوب معالجتها³.

¹ . هربرت ماركوزه: Marcuse Herbert (1898.1979) فيلسوف ألماني من أتباع مدرسة فرانكفورت، أمضى آخر

حياة في أمريكا. معجم الفلاسفة لطرابيشي، مرجع سابق، ص 623.

² . نور الدين السائي، نقد العقل، مرجع سابق، 164(هـ).

³ . المرجع السابق، ص 243.242.

وقد علمنا الغزالي أدب الحوار مع الآخر المسيحي، فمنهجه معهم يعتمد على عرض آرائهم ثم تحليلها. ويأتي بعدها الرد استناداً إلى الأدلة العقلية المنطقية، والنقلية من كتبهم ومن القرآن والسنة. وقد اتسم موقفه بالموضوعية والإنصاف، دون تعصب ولا حساسية ودون إفراط ولا تفريط¹. فهو بذلك يُقدم لنا نموذج حوار الحضارات، الذي يضمن التعايش وتبادل المنافع في ظل الاحترام المتبادل لقناعات الآخر وخصوصياته. فالواقع الذي تعيشه الإنسانية اليوم يؤكد بأنه لم يعد هناك مجال لاستمرار الجدل العقيم بين الحضارات. والمادية المعاصرة وما نتج عنها من أخطار أصبحت تهدد البشرية جمعاء، وأزمة الأخلاق والقيم اليوم عالمية وهي تنبئ بالانتحار الكوني كما يقول روجيه غارودي. وعلى الغرب اليوم وهو يبحث عن الحلول أن يوسع مجال البحث إلى ما قدمه الشرق من فكر. ومنه فكر الغزالي الذي قدم إجابات لما تطرحه الإنسانية اليوم من إشكالات عويصة وأسئلة محيرة.

ويقوم منهج الغزالي في معالجة القضايا المختلفة على مبدأ التكامل والتوازن، فقد جمع دائماً بين العقل والنقل، وبين المطالب المادية والروحية، وربط بين السعادة الدنيوية والأخروية، وجمع بين الحقوق والواجبات الفردية والجماعية، وكانت نظريته للوجود واقعية إلهية، تجمع بين وازع الإيمان ووازع السلطان، لتحقيق السمو الأخلاقي والإبداع المادي والشهود الحضاري. وجمع في نظريته المعرفية بين العلم والعمل وبين الفلسفة والدين، وربط بين شعائر الدين ومقاصد الشريعة. لذلك يمكن للغزالي أن يكون اليوم قدوة، فقد وقف فيما خلفه من تراث وعلم عند أسباب الفساد والعلل المختلفة. ويمكن لمنهج الغزالي ونظريته أن تُساهم في معالجة الأزمة المادية المعاصرة، الناجمة عن النُظم والنظريات الحديثة التي تهتم ببعض الجوانب دون الجوانب الأخرى، وتأخذ بالنظرة الأحادية التجزيئية والانشطارية في التشخيص والعلاج، التي تركز على بعض القيم دون بقية القيم الحضارية والإنسانية، ولذلك فشلت في تحقيق السعادة الأبدية وما يوطد الصلات والعلاقات الاجتماعية والنفسية بين الناس. فهي في الغالب تهتم بالاقتصاد والإنتاج، وحاجات الإنسان البدنية والمادية، ولا تهتم كثيراً بحاجات العقول. وإذا اعتنت بحاجات العقول فإنها تقتصر على العلم المادي، ولا تهتم بما تحتاجه القلوب والأرواح من تجربة روحية ومن نفحات إيمانية.

¹ صابر عبده أبا زيد، موقف الغزالي وابن تيمية من المسيحية، دار الوفاء الإسكندرية، 2007، ص 44.

الخلاصة

جامعة الأمير
علاء الدين
العلوم الإسلامية

تعيش الإنسانية اليوم مادية متفشية في حياة الناس ومعاملاتهم وقيمهم، التي توجه أخلاقهم وسلوكاتهم ومواقفهم عموماً. ورغم أن التوجه المادي قديم لكونه يستهوي النفس البشرية، إلا أن المادية أصبحت منهج للحياة منذ ذلك الصدام المشؤوم بين الكنيسة في الغرب والعلم والعلماء، مع بدايات عصر النهضة الأوربية وبعد القرون الوسطى التي عرفت تسلط الكنيسة. وقد نتج عن ذلك ما يسمى فلسفة التنوير والثورة الصناعية، فظهرت منظومات تُأصل للفكر المادي بأشكال متعددة، وتعتبر ما وصلت إليه هو الحقيقة الصحيحة، وراحت تنشر وتفرض قوانينها ونظرياتها على العالم أجمع بأشكال وأساليب متعددة وبطرق مباشرة وأخرى غير مباشرة. وكل ذلك هو أساس الإشكالية التي تقوم عليها هذه الدراسة الموسومة بـ : التجربة الروحية بين أوغسطين والغزالي ودورها في مواجهة المادية المعاصرة. وقد وصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج وهي:

1. بعد مرور قرون على تلك الثورة الصناعية في الغرب وانتشار فكر ونظريات فلاسفة التنوير، ظهرت آثارها السلبية الفظيعة على جميع المستويات الإنسانية والأخلاقية والمعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها. ونقضت تلك الفلسفات التنويرية بعضها بعضاً، وربما تصادمت إحداها مع الأخرى. وذلك لنظرتها الأحادية والانشطارية، وإقصاءها للوحي كمصدر للمعرفة، وذهب بعضها للإصرار على الخطأ، والتلفيق والمغالطة والالتفاف على الحقائق لتأكيد صحتها أو إمكانية نجاحها في الوصول إلى الحقائق وتحقيق النجاح.

2. وقد نتج عن ذلك حالة التطرف المادي التي تؤدي الإنسانية بدلاً من أن تساعد على النمو السليم في مجالات الفكر والعمل المنتج والخلاق. كما أن تغليب الجوهرية على الشكل أو الروحي على المادي يؤدي إلى نتائج مقارنة لما يحدث الآن من تغييب قسري لمنظومة القيم. والملاحظ أن هناك علاقة بين انتشار النزعة المادية وتدهور منظومة القيم التي تُسيّر الأنشطة البشرية وتوجه الحضارة الإنسانية. ويُلاحظ أيضاً تسارعاً متنامياً لغياب القيم مقابل استفحال الشكلية الفارغة من الجوهر والروح. لهذا تُركّز الأديان والمشاريع الإصلاحية والفلسفات الإنسانية الإيجابية على ضرورة خلق التوازن بين الجانبين المادي والروحي. والتأكيد على الالتزام

بالقيم والتوازن المادي والروحي، لا يمنع الإنسان من تحقيق النمط المعيشي المعاصر، ولا يعني وضع العراقيل أمام التطور المادي الذي يأخذ شكله وجوهه من شكل وجوهه الإنسان نفسه. فالتطور المادي لا بد ألا يكون على حساب القيم الروحية الإنسانية الخلاقية، التي يتحلى بها الفرد والجماعة. ولأن التطور المادي البعيد عن الجوهر هو نوع من الجهل، فإن محاربة هذا الجهل تتطلب العلم الذي يأخذ بكل مصادر المعرفة، من الوحي والعقل والتجارب والخبرات العلمية والإنسانية. فالإنسانية مطالبة بالتصدي للجهل متمثلاً بالتطور الأحادي المادي، وذلك من خلال تشغيل العقل بأقصى درجات الوعي لإعطاء الجانب الروحي حصته من الاهتمام، ورفع مستوى المنظومة القيمية والحفاظ عليها بالتوازي مع التطور المادي المضطرب. فلا بد للإنسان أن يدرك خطورة التصاعد المادي لنوعية الحياة، وأهمية العمل على تحقيق التوازن بين المادة والروح. ولا بد أن يكون هناك تعاون بشري شامل في هذا الاتجاه لتقوية الجانب الروحاني، مقابل النزوع المادي المتزايد.

3. الدين والتجربة الروحية والقيم الإيمانية لها دور مهم، خاصة في تعزز طابع التجاوز (تجاوز الأطر الحسية، والجزئية)، الذي يحقق مرحلة جديدة للإنسان تترك وراءها كل المراحل ضيقة الأفق، ومحدودة الشعور. ففي طابع التجاوز للأطر الحسية، وترك النظرة الأحادية الانشطارية للوجود في العلوم والمصادر المعرفية عموماً، وإدراك الأشياء في سياق كلي وبنظرة شاملة، نظرة واقعية إلهية، يمكن معرفة حقيقة الوجود، وذلك يضيف على الحياة معنى. والأديان عموماً والإسلام بالخصوص يُضيف على الحياة معنى ويؤكد على غايات الخلق، ويجدد الروابط التي تحكم الأحياء، والأشياء، وكل ذلك يرسخ الوعي الجماعي الإسلامي للكون والحياة. وهي سمات ذات أثر مهم على الحياة النفسية للإنسان. فهي المعاني التي يبحث عنها الإنسان في هذا العصر، والذي يعيش حالة التيه والغرق في دوامة الماديات والبحث الجنوني عن الوسائل بعيداً عن الغايات والقيم السامية. وهذه المادية ترسخ في الإنسان المعاصر نظرة سيئة، هي نظرة الغازي والمالك والمتسلط على العالم، وتصنع ذات تؤمن بالمصلحة وتعيش حالة المنافسة والصراع. وهي حالة النموذج الحضاري الذي نراه في هذا العصر، حيث السعي للتسلح وامتلاك القوة لخوض الصراع حتى النهاية.

4. يُعتبر كل من أوغسطين والغزالي نماذج لنشر نَفَس ومعاني تُعلي من شأن القيم الإنسانية المشتركة، وتُعزِز مبادئ التعايش بين كافة الناس والمجتمعات، وتحقيق التعارف بينهم وتعزيز العلاقات الدولية وتُقويها، وتُسهم في إقرار الأمن والسلم في العالم، والتقدم بالإصلاح والتغيير نحو الأفضل. فالإمام الغزالي كالقديس أوغسطين، عاشا تجربة شك في الحقائق المتداولة في محيطيهما، فبحثا عن الحقيقة واليقين باجتهادهما. وكانت نظرتهما للعالم نظرة تأمل وتفكر وكشف وتمتع بالجمال، فكان لكل منهما تجربته الروحية أخذت بمفهوم الواقعية الإلهية للوجود، الذي يربط الدنيا بالآخرة ويربط واقع الإنسان وحياته في كل جوانبها بالخالق والمقاصد الإلهية، فصنعت تلك التجربة نفس مؤمنة تعيش حالة الطمأنينة، حيث يسود الانسجام والعدل في داخل الفرد وداخل العالم الذي تتصوره.

5. فكر أوغسطين والغزالي يُرسي روح إنسانية، ونظرة تهتم بكل جوانب الحياة، بعيدا عن التجزيئية الواحدية والانشطارية الضيقة، وذلك يسمح ببناء منظومة قيم إنسانية متكاملة ومتزنة، تعلي من شأن قيم العدل والإخاء والتضامن وتنبذ الظلم والكرهية والإقصاء. وكل ذلك يُكرس بناء علاقات تكاملية غير تنافسية، ويُعزز المشترك الإنساني، ويدفع لبناء روح إنسانية تتسابق لفعل الخيرات، وتعمل من أجل التدافع السلمي.

6. يذهب كل من أوغسطين والغزالي إلى أن العقل الإنساني مع احترامه كوسيلة من وسائل المعرفة لا يصح الاعتماد عليه وحده لإدراك الحقيقة. فهو عاجز عن إدراك الحقائق الدينية، فلا بد من الوحي لمعرفة. والإيمان بهذه الحقائق لا يتم إلا بنور يقذفه الله تعالى في الصدر، ومهمة العقل أن يتعقل موضوعات هذا الإيمان. فالغزالي يرى أن العقل والقلب إن لم يكونا مترادفين، فهما على الأقل مرتبطين ببعضهما البعض أشد ارتباط، ذلك أن العلم في أحلى صورته يحتاج تدخل القلب، لأن الإنسان يعيشه ولا يفكر فيه فقط. وكذلك أوغسطين فهو يعتبر القلب محل للفكر والشعور معا.

7. انتقد أوغسطين الفلسفة ومنها الأفلاطونية وظهر فشلها، فهو لم يقتنع بتلك التفسيرات التي لم تسعفه في تحقيق يقين وإيمان تطمئن به النفوس. ورفض ما تقول به المانوية وتفسيرها للوجود بالظلمة والنور، وقولها بامتلاك الإجابة عن كل سؤال. وقد وجد عند فرقة الأكاديميين أنهم كانوا يرون قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا، فوصل أوغسطين إلى مرحلة شك فيما وجدته من معارف وعلوم وما يلحق في المدارس والمعاهد، فرجع إلى نفسه يتأمل ويتفكر ويبحث عن سبيل آخر للمعرفة، ودفعه شغفه في البحث عن الحقيقة ورغبته في

اليقين إلى الإيمان بالمسيحية، وأكد أن الحقيقة واليقين لا يحصل إلا بإتباع الأنبياء وما جاء من وحي السماء.

8. وكذلك أظهر الغزالي إفلاس الفلسفة في الوصول إلى علم يقيني بحقيقة الألوهية والنبوة والإيمان. ويبيّن أن جدل المتكلمين قد يفي بمطلوبهم، ولكنه غير واف بحاجة من لا يُسلم بمقدماتهم. وأظهر بطلان دعوى الباطنية في تلقي العلم عن إمام معصوم. فعاش الغزالي تجربة الشك، تذوق فيها حلاوة التأمل والتفكير، وقرر أن التصوف والتجربة الروحية بما فيها من الإلهام والذوق المؤيد بالوحي والمسدد بالعقل، هو الموصل إلى المعرفة اليقينية وخلاص النفس. ولذلك أكد الغزالي أنه على كل من الفلسفة والكلام والتصوف أن يقوم على أساس من الدين ويتمشى مع أصوله وتعاليمه.

9. وبذلك فإن منهج الشك العلمي والتساؤل المعرفي، إذا ما تم غرسه في الإنسان بطريقة صحيحة، يكون دافع لخوض تجربة التفكير والتأمل والبحث المتعمق، الذي يجعل الفرد يتذوق حلاوة البحث عن الحقائق، ونشوة الوصول إلى معارف ونتائج جديدة، فيتخلى الإنسان عن فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة والوصول إليها، ومن ثمّ تبني قيم التسامح والتعايش مع المخالفين، وقبول الرأي الآخر، ونبذ التعصب والتقليد الأعمى. ويعود الفرد في النهاية إلى تجربة روحية يُسلم فيها الأمر إلى الله عز وجل، وإلى ما جاء في الوحي وما قاله الأنبياء عليهم السلام.

10. وبالجمع بين الفلسفة والعلم مع التجربة الصوفية الملتزمة بالدين تتحقق التجربة الروحية. ومن ثمّ يمكن تعزيز الأساس المتين لبناء قيم حضارية وإنسانية تملأ روح الفرد وتعم المجتمع. وذلك يُثمر أخلاق سامية وسلوكات رفيعة وحضارية بين الأفراد والمجتمعات. ويدفع للانفتاح على الحياة، مع عدم تصنيفها وعبادة ما فيها من أشياء. ويمكن بذلك تحقيق الاستقرار النفسي، وإرساء روح الالتزام الأخلاقي، التي يعيها التعامل الشعوري والاتصال الدائم مع الله تعالى.

11. وقد حاول القديس أوغسطين الوصول إلى تجربة روحية متوازنة، فجمع بين الاهتمام بالتجربة الدينية الصوفية (الرهبانية المسيحية) والتجربة الفلسفية العلمية، إلا أنه وقع في غموض العقائد المسيحية وما صاحبها من معارك فلسفية، وخاصة حلول الناسوت في اللاهوت الذي تدعوا إليه المسيحية، فخرجت تجربته عن شروط الاستخلاف الذي يتطلب التحرر من الحلول. فبقيت تجربته الروحية رهينة اللاهوت المسيحي وتفسيرات المذاهب الأوغسطينية من بعده، وهي نموذجاً لفئة رجال الدين المسيحي فقط. فكانت عرضة للحرب

الشرسة التي خاضها فلاسفة التنوير في الغرب ضد كل ما هو من التقليد الكنسي. إلا أنه يمكن لتجربة أوغسطين الروحية اليوم بعث روح البحث عن الحقيقة واليقين، وبالأخص في الغرب الذي يعاني أكثر من غيره من التغول المادي ودوامة المكينة والحياة التقنية من ناحية، ويعاني كذلك من الفراغ الروحي وغياب المعنى والغايات السامية للحياة. والآثار السلبية الكثيرة الناتجة عن كل ذلك تهدد الإنسان وتنخر في المجتمع.

12. وجاءت تجربة الغزالي الروحية وحركة التجديد التي قام بها، للتأكيد على روح ومقاصد الدين الإسلامي، والتي تكمن في تجربة روحية استخلافية. ورغم ما يشوبها من غموض فقد أكد الغزالي على شروطها وهي الجمع بين تجربة دينية صوفية وتجربة فلسفية علمية، وبالتالي الجمع بين الغايات والأدوات. وقد رفض الغزالي الروحانية النافية للعالم الطبيعي، والمادية النافية للوحي والغيب والتشريع الإسلامي. وأبطل الحلول الطبيعي (وحدة الوجود الطبيعية الشرقية القديمة) والحلول الربوبي (وحدة الوجود النাসوتي في الروحانية المسيحية المحرفة). وبذلك يمكن لهذه التجربة الروحية أن تكون نموذجاً للإنسان في حياته الخاصة، ويمكن أن تستمد منها المناهج التربوية والمعرفية التي تؤدي إلى صلاح الفرد والمجتمع. ويمكن أن ترسي قواعد منظومة قيمية لحضارة إنسانية يسودها الإخاء والعدل والتسامح والتعايش السلمي والتدافع الحضاري البناء. وللغزالي وجهات نظر في مختلف المجالات، وله نظرية معرفية قيمة جديدة بأن تستثمر في علمنا الإسلامي، في الوقت الذي نجد مناهجنا ومنظوماتنا المختلفة تسارع إلى استيراد نفس الأفكار والنظريات والحقائق، التي أكدت عليها مصادرنا وعلماء أمتنا، لا لشيء إلا لعدم الثقة في ذاتنا العلمية وما عندنا من مصادر وثروة فكرية، هي أجدى نفعاً من المنظومات والنظريات التربوية والتعليمية الغربية، وكذلك الشأن في مختلف مجالات الحياة.

13. وكما أنه يوجد تراكم معرفي، هناك تراكم ديني، وهو كذلك تراكم أخلاقي وقيمي وروحي. لقول النبي (ﷺ): «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»¹. ولذلك يمكن للتجربة الروحية والأخلاق الإسلامية أن تقدم منظومة أخلاقية متكاملة من ناحية القيم، أكثر حركية وواقعية. وهو ما يمكن لحضارة الإسلام أن تقدمه للإنسانية اليوم. إلا أن المطلوب من الباحثين هو تقديم هذه التجربة الروحية والأخلاق والقيم بالطريقة التي تُفنع الآخرين، وذلك بالطرق الاستدلالية والحوارية، التي تعتمد آليات الاستكشاف الفلسفي والاستدلال المنطقي.

¹ - أخرجه محمد بن عبد الله الحاكم عن أبي هريرة، المستدرک علی الصحیحین، تخ: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، رقم 4221، ج2، ص670.

الفهارس

- ❖ فهرس الآيات القرآنية
- ❖ فهرس نصوص العهد القديم والعهد الجديد
- ❖ فهرس الأحاديث النبوية
- ❖ فهرس الأعلام
- ❖ فهرس المصادر والمراجع
- ❖ فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	السورة	نص الآية
553	2-1	البقرة	﴿ الَّذِي ذَكَرَ الْحَقَّ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ﴾
510	10	البقرة	﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠﴾ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١١﴾ ﴾
553 .66	33-31	البقرة	﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا قُلُوبُ أُنْبِئْتُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَنَا اللَّهُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾
173	170	البقرة	﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أُولُو كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴾
560	171	البقرة	﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّقِي بِمَاءٍ لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاً وَنِدَاً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾
235	183	البقرة	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ ﴾
506	186	البقرة	﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾
578	216	البقرة	﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾
554	269	البقرة	﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ

			﴿ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٦٦﴾ ﴾
553	282	البقرة	﴿ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٥٨٧﴾ ﴾
66	59	آل عمران	﴿ إِنَّمَا مَثَلُ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾
593	41	آل عمران	﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۖ قَالَ آيَاتُكَ إِلَّا أَنْ تَكْفَرَ النَّاسُ ۗ ثَلَاثَةٌ آيَاتٍ إِلَّا رَمَنًا وَآذَكَرَ رَبَّكَ كَثِيرًا وَوَسَّعَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴿٥١﴾ ﴾
616	64	آل عمران	﴿ قُلْ يَتَّخِذُ الْكِتَابَ تَعَالُؤًا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾
603	113	النساء	﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾
538	16.15	المائدة	﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾ ﴾
.241 .212 523	162	الأنعام	﴿ قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
550	54	الأعراف	﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾ ﴾
495	157	الأعراف	﴿ وَأَتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ ﴾
557	29	الأنفال	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾ ﴾
604	6	هود	﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾

575	53	يوسف	﴿ وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٣﴾ ﴾
520	11	الرعد	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾
168	26	الرعد	﴿ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَعٌ ﴿٥٦﴾ ﴾
599	28	الرعد	﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٥٨﴾ ﴾
462	125	النحل	تَعَالَى: ﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدَلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾
154	9	الإسراء	، قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾
.540 .510 .549	85	الإسراء	﴿ وَاسْتَلْزَمْنَاكَ مِنَ الرُّوحِ قُلُوبُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٥٥﴾ ﴾
.570 .557	65	الكهف	﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنَ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٥٥﴾ ﴾
598	28	الحج	﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَلْبَاسَ الْفَقِيرِ ﴿٥٨﴾ ﴾
240. 457. 548.	35	النور	قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ نُورٌ وَالسَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ ﴾
.510	89	الشعراء	﴿ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾ ﴾
170.226	77	القصص	﴿ وَأَتَّبِعْ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنَسْ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾
.550 .512 557	69	العنكبوت	﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ ﴾

			﴿ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾
553	07	الروم	﴿ نَحْمَدُكَ اللَّهُ الرَّحْمَنَ اللَّهُ الرَّحِيمَ ﴾ بِعَمَلٍ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿٦٧﴾ ﴿
560	30	الروم	﴿ فَأَقْرُبْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴿
66	08.07	السجدة	قَالَ تَعَالَى: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿
554	09	السجدة	﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١﴾ ﴿
557	22	الزمر	أَقَمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّيْبِهِ ﴿
549	53	فصلت	﴿ سَتَرْنَاهُمُ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿
544	52	الشورى	﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّن أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا وَلَذَلِكَ نَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ ﴿
173	22	الزخرف	﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ آثَرِ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾ ﴿
553	32	الجاثية	﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَّا تَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقِيمِينَ ﴿٥٤﴾ ﴿
.550 .452 .553 .551	22	ق	﴿ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَمْفَنَّا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٥٥﴾ ﴿
506	85	الواقعة	﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِن لَا تُبْصِرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴿
566 .560	25	الحديد	﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٥٦﴾ ﴿

169	02	الملك	﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿١﴾ ﴾
168	04	القلم	﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الرَّحْمَنِ ﴿١﴾ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٢﴾ ﴾
575	02	القيامة	﴿ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿١﴾ ﴾
575	2827	الفجر	﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾ ﴾
573	7	الشمس	﴿ قَالَ تَمَّالِي: ﴿٧﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ ﴾
118	4	التين	﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾
189	8.7	الزلزلة	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾ ﴾

فهرس نصوص العهد القديم والعهد الجديد

الصفحة	رقم الفقرة	الاصحاح	السفر	بداية نص الفقرة
327	1	1	التكوين	في البدء خلق الله السماوات والأرض
400	16	20	خروج	لا تشهد على قريبك شهادة زور
357	2.1	2	المزامير	تضج الأمم. ملوك الأرض يثورون
357	9	2	المزامير	تحطمهم بقضيب من حديد. مثل إناء خزف تكسرهم
331	9	24	المزامير	أبيد بيدي حكمة الحكماء
333	1	49	المزامير	مرهوب فوق جميع الآلهة
410 .315	16.14	92	المزامير	ينغرس في بيت الرب
333	3	94	المزامير	إلى متى الأشرار يارب بمرحون
376	11	94	المزامير	إن الرب يعلم أفكار البشر
333	4	95	المزامير	بيده أعماق الأرض
315	.1	127	المزامير	إن لم بين الرب البيت فباطلا يتعب البنائون
333	2	135	المزامير	الواقفون في بيت الرب
327	15	145	المزامير	طوبى للشعب الذي الرب إلهه
338	8	2	زكريا	إنه هكذا قال رب الجنود إنه بعد المجد أرسلني
359	28	16	متى	الحق أقول لكم
298	21	19	متى	اذهب وبع أملاكك
338	24	1	مرقس	ما لنا ولك يا يسوع الناصري
400	31	12	مرقس	وتحب قريبك مثل نفسك

357	23	14	لوقا	أُزموهم بالدخول
357	27	19	لوقا	اذبحوهم قدامي
426	28	21	لوقا	وإذا بدأت تتم هذه الحوادث
338	22	5	يوحنا	أعطى الابن كل سلطان ليدين الناس
376	17	1	رومية	البار يحيي بالإيمان
302 .290	20	1	رومية	رأيت أن كمالاتك اللامنتورة قد أدركت
313 ،298	14. 13	13	رومية	لا تعيشوا بالقصوف والسكر والمضاجع
298	1	14	رومية	ومن هو ضعيف في الإيمان، مُدُّوا إليه يداً
376	20	3	قورنتوس الأولى	إن الرب يعلم أفكار الحكماء ويعلم أنها باطلة
306	9	13	قورنتوس الأولى	إننا نعلم علما ناقصا
377	17	5	غلاطية	الجسد يشتهي ما هو ضد الجسد
310	24	6	أفسس	لأنكم بالنعمة مخلصون، بالإيمان، وذلك ليس منكم هو عطية الله
339	13	2	يعقوب	إن الدينونة بلا رحمة
312	28	28	ايوب	الحكمة قالت للإنسان مخافة الله هي الحكمة

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	المخرج	الراوي	متن الحديث
616	البخاري	عمرو بن العاص	إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران
475	الطبري	ثوبان	إذا ذكر القدر فأمسكوا
556	الطبراني	محمد بن مسلمة	إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها
558	البخاري	أبو هريرة	إن من أمتي محدثين، وإن منهم عمر
558	مالك	عائشة	إنما هما أخواك وأختاك
212	الترمذي	أبو هريرة	الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول لا إله إلا الله
629	الحاكم	أبو هريرة	بعثت لأتمم مكارم الأخلاق
550	الترمذي	عبد الله بن عمرو	تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي
488	البيهقي	ابن عباس	تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله
244	النسائي	أنس بن مالك	حبب إلي النساء والطيب وجعل قرّة عيني في الصلاة
578	ابن حبان	أنس بن مالك	خُفت الجنة بالمكاره وخُفت النار بالشهوات
605	الطبراني	عبد الله بن مسعود	الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله

213	ابن خزيمة	أبوهريرة	رب صائم حظه من صيامه الجوع والعطش ورب قائم من قيامه السهر
607	بن ماجه	انس بن مالك	طلب العلم فريضة على كل مسلم
542	البخاري	أبو هريرة	كل مولود يولد على الفطرة
532	البيهقي	أنس بن مالك	كيف أصبحت يا حارثة
174	الترمذي	حذيفة	لا يكن أحدكم إمعة يقول إن أحسن الناس أحسنت
538	مسلم	زيد بن أرقم	اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع
475	الترمذي	أمامة	ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل
549	الالباني	عبد الواحد	من عرف نفسه فقد عرف ربه
557	السبكي	/	من عمل بما علم، أورثه الله علم ما لم يعلم (قال عنه السبكي لم أجد له إسنادا)
213	الطبراني	أنس بن مالك	من لم تنهه صلواته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدا.
552 .452	العراقي	علي بن ابي طالب	الناس نيامٌ إذا ماتوا انتبهوا
542	مسلم	عباس بن حماد	وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم
556	البيهقي	عبد الله بن عمر	يا سارية الجبل، الجبل

فهرس الأعلام

- أبيقور: 36. الأكويني توما: 271، 74، 363،
إدوارد مور: 32. 372، 421، 423، 428، 429
أدورنو: 201، 202. ألكسيس كاريل: 52.
أرسطو: 38، 39، 52، 53، 62، 71. أمبادقليس: 62.
147، 176، 263، 265، 287. أمبرواز: 258، 262، 266، 269.
367، 431، 479، 480، 481. 293، 296، 297، 300، 309.
528، 541، 577، 585، 587. 409.
الأشعري أبو الحسن علي: 469. انجلز: 16، 35، 37، 66، 67، 107.
الأعسم عبد الأمير: 436، 449، 523. أنسلم: 41.
الأفغاني جمال الدين: 66. أنشتاين: 33، 57، 71، 199، 200،
أفلاطون: 38، 67، 147، 182. 226، 228.
265، 277، 287، 292، 301. أوريجين: 269.
343، 376، 379، 481، 491. أوغسطين: أغلب صفحات الفصل الثاني
585.
أفلوطين: 264، 265، 287، 288. باتركس: 255.
289، 292، 294، 302، 326. باركر: 157، 158.
371، 379، 382، 383، 384. باركلي: 20، 21، 227، 228.
385، 395. باسكال: 418، 429.
إقبال محمد: 238، 239. باينز: 222.

بيرس كارل: 185.	بدري مالك: 222، 233، 244.
بيري: 61، 124، 151، 152.	بدوي عبد الرحمان: 277، 280، 305.
بيكون فرانسيس: 39، 533.	465، 572.
تادروس مالطي: 271.	برجسون: 47، 115، 163، 187.
تونغ ماوتسي: 67، 143.	232.
الجابري عابد: 87، 215.	برنتون كرين: 16، 17، 34، 35، 50.
جاك مارتيان: 74، 228.	51، 53، 89، 97، 177، 192.
جاليلو: 24.	220، 223.
جسب هنري: 93، 94.	بنتام جيريمي: 40.
الجنيد: 447، 498، 502، 504.	بوبر كارل: 21، 56.
511، 530.	بوترو أميل: 58.
الجويني أبو المعالي: 441، 442، 443،	بوسيديوس: 274، 310، 314.
447، 448، 469، 476.	بولس: 33، 263، 271، 285، 294،
جيمس وليم: 20، 43، 76، 77، 78.	300، 367، 369، 376، 381،
195.	397، 422.
حاج حمد محمد أبو القاسم: 247.	بيجوفيتش علي عزت: 109، 127.
دارون: 36، 40، 62، 63، 64، 72.	بيرت شارل سان: 104، 110، 119.
95، 96، 105، 106، 113، 114.	144، 194، 209، 210، 233.
	246، 247.
	بيرس تشارلز: 77، 78.

روسو: 19، 51، 54، 84.	.128 .131 .132 .198 .199.
ريشنيباخ: 181.	.227 .228.
رينان أرنست: 616. زيغور على: 266،	دالمبير: 50.
269، 285، ، 296، 301، 302،	ديدا: 47.
303، 305، 322، 364، 367،	دوركاهم: 132.
368، 394، ، 398، 407، 415،	دي بور: 240، 523.
416، 417، 418، 419، 429،	دي ويت باركر: 158.
431	
زيومر صموئيل: 93، 94، 463، 615	ديدرو: 21، 51، 86، 220.
سارتر: 130، 116، 131، 223،	ديكارت. 22، 38، 200، 39، 317،
السايفي نورالدين: 147.	392، 421، 528، 540، 541،
ساندرز بيرس: 78.	610، 244، 282، 373، 462،
سبرانجر: 161.	463، 478، 537.
ابن السبكي: 476، 614.	ديموقريطس: 37، 38.
سبنسر هيرت: 63، 64، 132، 133،	ديوي جون: 45، 78، 79، 156،
140، 563.	197.
سبينوزا: 220.	راسل برتراند: 33، 230
ستالين: 144، 224.	رزفيير: 147.
سقراط: 39، 43، 68، 183، 479.	ابن رشد: 276، 486، 488، 524،
	525، 616.

- سكوت دانز: 370.
- سميث أدام: 40.
- ابن سينا: 435، 447، 476، 450، 480، 483، 487، 489، 538، 544، 548، 550، 557، 558.
- 594.
- الشرناصي أحمد: 433.
- شوبنهاور: 48 .
- شيشرون: 258، 259، 260، 267، 272، 274، 275، 283، 390.
- شيلر: 117 .
- ابن طفيل: 459، 503، 505، 616.
- عبد الرحمان طه : 123، 158، 159، 165، 178، 179، 190، 193، 191، 200، 216، 218، 232، 243.
- العقاد عباس محمود: 237، 238، 519، 529، 531، 591.
- العلواني طه جابر: 121.
- غارودي روجيه: 32، 33، 50، 61، 66، 73، 74، 79، 96، 221، 220، 133، 613، 70، 82، 91، 92، 99، 110، 185، 192، 193، 195، 198.
- الغزالي أبو حامد: أغلب صفحات الفصل الثالث
- الفارابي: 447، 476، 477، 478، 479، 488.
- الفارمدي: 514.
- فارون: 260، 377.
- فاليري: 122.
- فاوست (أو فوجت): 43.
- فاينجر: 62 .
- فرويد : 32، 61، 105، 123، 126، 190، 194، 198 .
- فليب نيمو: 224.
- فندلباند: 158، 264.
- فوكو ميشال: 52، 129.

فولتير: 50، 220،	كونت أوغست: 31، 40، 39، 53،
فیشٹ (أو فيخته): 45.	55، 58، 83، 106، 109، 154،
فيلون: 269، 270.	194.
فيليب موريس: 166.	كوندورسيه: 42.
فيورباخ: 57، 69، 179،	كيركجارد: 75، 130.
قاسم أمين: 92	لامارك: 65.
قسطنطين: 40، 51، 318، 343،	لاميتري: 40، 44.
345، 344	لوبون: 68، 117.
قنصور صلاح: 65.	لوك جون: 22، 27، 84.
كابانيس: 40	لوكاتش جورج: 77.
كانط إيمانويل: 16، 39، 40، 160،	لوكريتوس: 40.
169، 172، 180، 174، 188،	ليبنتر: 56.
206، 216، 225، 230، 541،	لينين: 67، 224.
562.	ليو بولدفياس: 149.
كبلر: 52.	ماخ أرنست: 37، 55، 59.
كمونتسكيو: 53.	ماركس: 37، 56، 6، 67، 71، 72.
الكندي: 478.	79، 107، 115، 177.
كوبرنيك: 106، 107.	ماريتان: 229، 230.

مور جورج إدوارد: 32 .	ماكس فيبر : 160، 201.
مورتس شليك : 59 .	مالتوس : 43، 142.
موريس كلافل : 223 .	ماندوز أندري: 403، 415.
موريس كورنفورت: 21 .	ماني: 26280 .281 .282 .283 .284
موريس فليب: 164	.279 .349 .296 .286 .284
مولشت: 37.	مبارك زكي : 150، 485
مولينه: 182.	المحاسبي: 448، 449، 500، 513،
مونتاني ميشال : 18 .231	.576، 547
مونتسيكيو : 50	محمد ثابت الفندي: 450.
مونيكا: 256.255.257 .296	محمد عبد الله دراز: 180.
.299	محمود زكي نجيب: 22، 23، 48، 89.
نيتشه: 27، 39، 106، 127، 129،	ابن مسكويه: 449، 579.
.180، 157، 244	المسيري عبد الوهاب: 25 .26 .29
نيوتن : 17، 22، 23، 69، 103،	.67 .48 .47 .46 .45 .44 .30
.367، 127، 126، 130، 222	.126 .124 .123 .109 .108
هابرماس: 174.	.176 .175 .172 .170 .128
هاملتون : 560 .	.198 .197 .195 .194 .177
هتلر : 132.	.208 .206 .205 .202 .201
	237
	معن حسين: 173، 218، 238.

هرتزل تيودور : 98 .

يقوت الحموي : 441 .

هرقليطس : 67

يوهانس : 243.

هكسلي : 572 .

هلفسيوس : 37 .

هوبز توماس : 40 . 46 . 53 . 60.

.138 .141 .149 .150.

هوركهيمر : 201

هوسرل : 551 . 621

هولباخ : 19

هويدي يحيى : 62 . 167

هيدجر : 74 . 123 . 242.

هيزميرج : 164 ، . 224.

هيغل : 31 . 32 . 67 . 71 . 200

هيوم دفيد : 17 . 40 . 43 . 55 . 61.

.102 .109 .171 .193 .195.

وايتهد : 227 . 228.

وردزورت : 227.

الياد ميرسيا : 231.

فهرس المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم، مصحف المدينة، برواية حفص عن عاصم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس الشرق الأوسط، لبنان، 1995.
- (العهد القديم، الاصدار الثاني، 1995، ط4/ العهد الجديد، الاصدار الرابع، 1993، ط30).
- كتب الحديث:
1. الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1992.
 2. ابن أنس، مالك، الموطأ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، دط، دت ط
 3. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، تح: محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422.
 4. البيهقي، أحمد بن الحسين،
- شعب الايمان، تح: عبد العلي حامد، مكتبة الرشد، 2003م، دط.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تح: عبد المعطي القلعجي، دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، بيروت، ط1، 1988
5. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
 6. ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988.
 7. ابن الحجاج، مسلم، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

8. الحداد، محمود ، تخرّيج أحاديث إحياء علوم الدين، للعراقي وابن السبكي والزبيدي، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1987م

9. ابن خزيمة، محمد بن اسحاق ، صحيح ابن خزيمة، تح محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1970.

10. الطبراني سليمان بن أحمد ،

– المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، العراق، 1983.

– المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله، عبد المحسن بن ابراهيم، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، دط.

11. ابن ماجة، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجة، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دط، دتط.

12. النسائي أحمد بن شعيب ، السنن الصغرى، تح: عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1986.

13. الهيثمي نور الدين ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ، دار الفكر العربي، بيروت، 1412هـ، دط

كتب أوغسطين

– إعتراقات القديس أوغسطينوس، ت الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط5، 1996.

– مدينة الله، ت يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط1، 2002.

كتب الغزالي، أبو حامد

– إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005

– الأربعين من أصول الدين، دار القلم، دمشق، ط1، 2003

– الإقتصاد في الإعتقاد، تح انصاف رمضان، دار قتيبه، بيروت، ط1، 2003

– التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988

– تحافت الفلاسفة، ت سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4،

- الحكمة في مخلوقات الله، ت محمد رشيد رضا قباني، دار احياء العلوم، بيروت، ط3، 1986
- الرد الجميل للألوهية عيسى بصريح الإنجيل، مجموعة الروائع الإنسانية، اليونيسكو، السلسلة العربية
- الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ
- رسالة أيها الولد، طبعة اليونسكو (سلسلة الروائع العربية، مجموعة رسائل الغزالي).
- فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، 1322هـ
- فضائح الباطنية، مراجعة محمد علي قطب، المكتبة العصرية، بيروت، 2001
- فيصل التفرقة ما بين الإيمان والزندقة، مكتبة المصطفى الإلكترونية للكتب المصورة.
- القسطاس المستقيم، ت محمود بيجو، المطبعة العلمية، ديمشق، 1993.
- كيمياء السعادة، مكتبة المصطفى الإلكترونية للكتب المصورة
- المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط1، 1322هـ، ج1،
- مشكاة الأنوار ومصنفات الأسرار، ت عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1975،
- معراج السالكين، من فرائد اللاليء من رسائل الغزالي، ت محمد بخيت
- معيار العلم في فن المنطق، تح سلمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961
- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تح أحمد قباني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المنقذ، تح محمد اسماعيل حزّين وشذا ارتق عبد الله، دط، 2002 .
- منهاج العابدين الى جنة رب العالمين، ت محمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1989
- ميزان العمل، مكتبة محمد علي صبحي، مصر، 1963

المراجع:

1. آرمسترونغ أ. ه. . ، مدخل الى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي(الدار البيضاء) وكلمة(أبو ظبي)، ط1، 2009.

2. الأعمس عبد الأمير ، الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم منحى تطوره الروحي، دار قباء، القاهرة، ط2، 1998
3. إقبال محمد ، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت عباس محمود، دار الهداية، مصر، ط2، 2000
4. بدر عادل محمود ، التجربة النورانية عند الإمام الغزالي من الأنا المنطقية الى الأنا المتعالية، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1، 2006
5. بدري مالك ، التفكير من المشاهدة الى الشهود، دار الوفاء، القاهرة، ط4، 1995
6. بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
7. بدوي، عبد الرحمان: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977.
8. البرجس عارف مفضي ، التوجيه الإسلامي للنشأ في فلسفة الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983
9. برنتون كرين ، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، دار العين للنشر، مصر، 2004.
10. بروت شارل سان ، معركة من أجل القيم الروحية، تر: نسري حام المعروفي، دط.
11. بوعياذ فاطمة الزهراء، الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين(إفريقيته وعالميته)، مجموعة مقالات لمجموعة من الباحثين المشاركين في ملتقى الدولي الأول للقديس أوغسطين(المنعقد بالجزائر العاصمة. عنابة)، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2003. ج1 و2
12. بيشوى راغب، الاستشارة النفسية والاستشارة الروحية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2001.
13. تامر عارف ، الغزالي بين الفلسفة والدين، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1967
14. ابن تيمية أحمد ، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مج10، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 2004.
15. جرار كفاح ، المعرفة الاولى(نحو تأسيس انثولوجيا ثقافية اسلامية)، منشورات الأنيس، الجزائر العاصمة، ط1، 2009.

16. جعفر عبد الوهاب السيد ، الزمان والذاكرة قراءة معاصرة في فلسفة أوغسطين، الفتح للطباعة، 1999
17. جلسون، إيتين ، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996
18. جلي، أحمد محمد أحمد ، الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام، مقال في مجلة جامعة الملك سعود للعلوم التربوية والدراسات الإسلامية، 1992.
19. حاج محمد محمد أبو القاسم ، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، ط1، د ت ط.
20. حاج محمد محمد أبو القاسم ، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003
21. حربي، خالد أحمد حسنين علي ، الأخلاق بين الفكرين الإسلامي والغربي، المكتب الجامعي الحديث، 2010.
22. حسينية مصطفى ، المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان . الأردن، ط1، 2009.
23. حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، المكتبة الفكرية، بغداد، 1984
24. حسين، أحمد ، من قضايا الرأي في الإسلام، دار الكتاب العربي، 2001م.
25. ابن حميد صالح بن عبد الله ، القيم الأخلاقية بين الإسلام والغرب، مركز البحوث الاجتماعية والإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز.
26. خان وحيد الدين ، الدين في مواجهة العلم، تر: ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، ط4، 1987
27. الخضيرى زينب محمود ، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة ، القاهرة، ط1، 1992
28. خورشيد ابراهيم ، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للابداع الفكري، ط1، 1998م
29. الخولي يمنى طريف ، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، مجلس الثقافة، الكويت، 2000.

30. الدباس، حامد أحمد ، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع، عمان، ط1، 1993.
31. دنيا سليمان ، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط4، د ت ط.
32. دوبراتشينسكي يان ، أوروبا والمسيحية "الألفية الأولى"، تر: كبرو لحدو، دار الحصاد، دمشق، ط1، 2007،
33. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، مصر، ط3، 1954.
34. راسل، برتراند ، العلم والدين، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، القاهرة.دط، دت ط
35. الرباني الكلبايكاني علي ، الهرمونيكا ومنطق فهم الدين، تعريب داخل الحمداني، مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط1، 2013،
36. رزفير، جان بول ، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط1، 2001.
37. رستم سعد ، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، الأوائل للنشر، دمشق، ط2، 2005،
38. رشوان محمد مهران ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، 1998
39. رشوان، حسين عبد الحميد أحمد ، علم الاجتماع الأخلاقي، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2002.
40. ريشنباخ هانز ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004،
41. الزبيدي محمد (مرتضى)، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1994.
42. زقزوق محمود حمدي ، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار القلم، الكويت، ط3، 1983
43. أبو زهرة محمد ، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003
44. زهرة، أحمد على ، الغزالي بين الصحو والعرفان، دار نينوى، دمشق، 2006.
45. زيادة، رضوان، و جيه أوتول، كيفن ، صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، 2010م.

46. أبا زيد صابر عبده ، موقف الغزالي وابن تيمية من المسيحية، دار الوفاء الإسكندرية،
2007
47. زيعور علي ، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ،
بيروت، ط1، 1983.
48. السافي نور الدين ، نقد العقل، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2003
49. ستيس والتر ، الدين والعقل الحديث، تر إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة،
ط1، 1998.
50. السحمراني، أسعد ، صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية، دار النفائس، بيروت،
ط2000، 1.
51. سر الختم أحمد عبد الوهاب ، مدخل لتأصيل العلوم التربوية، منشورات معهد إسلام المعرفة،
جامعة الجزيرة
52. سيدي، جمال رجب ، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
2000
53. الشامي صالح أحمد ، الإمام الغزالي، حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة، دار القلم، دمشق،
ط1، 1993،
54. الشرباصي أحمد ، الغزالي، منشورات دار الجيل، بيروت، 1975
55. الشرفي عبد المجيد ، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى (الى نهاية ق4هـ)، الدار
التونسية للنشر، تونس، 1986
56. الشرقاوي محمد عبد الله ، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1،
1990
57. شمس الدين محمد مهدي ، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، دار الكتاب
الإسلامي، دط، دت ط.
58. طرايشي جورج ، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
59. طوقان قدرى حافظ ، مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، 2002.

60. عبد الرحمان طه ،
 - الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2013،
 - تعددية القيم حدودها ومداهها، جامعة القاضي عياض، المغرب، المطبعة والوراقة
 الوطنية، مراكش، ط1، 2001.
61. عبد العزيز زينب ، الإلحاد وأسبابه(الصفحة السوداء للكنيسة)، دار الكتاب العربي،
 القاهرة، ط2004، 1.
62. عثمان صلاح محمود ، الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة، دار
 المعارف، الإسكندرية، 2001
63. العثمان عبد الكريم ، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر، دمشق
64. عثمان علي عيسى ، الإنسان عند الغزالي، تعريب خيرى حماد، مكتبة الأنجلوا المصرية
65. العجم، رفيق ، المنطق عند الغزالي، دار المشرق، بيروت، ط1، 1986،
66. عرجون محمد الصادق ، الغزالي الثائر، الدار القومية، دط، دت ط.
67. عزوز محي الدين ، اللامعقول وفلسفة الغزالي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983.
68. عطية، أحمد عبد الحليم ، النظرية العامة للقيمة، دط، 2003.
69. العقاد محمود عباس ، التفكير فريضة اسلامية، دار نهضة مصر.
70. العقيقي نجيب ، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ط3، 1964،
71. العلواني طه جابر ا، الأزمة الفكرية والتغيير، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003
72. علي سعيد اسماعيل ، فلسفات تربوية معاصرة، سلسلة عالم المعرفة، ع198، 1995،
73. عواجي غالب بن علي ، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم
 منها، المكتبة العصرية، جدة، ط1، 2006.
74. غارودي روجيه ،
 - أمريكة طليعة الانحطاط، تر: عمرو زهيرى، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002.
 - نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983 .
 - كيف صنعنا القرن العشرين، تر: ليلى حافظ، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001.
 - كيف نصنع المستقبل؟، تر: منى طلبية و أنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002.

75. غرادييه لويس، و قنواقي جورج ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1983.
76. فادي، خادم الرب ، أوغسطين ومعمودية يسوع، دط، دت ط
77. فرغل يحي هاشم حسن ، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، مطبعة جامعة الإمارات، 1998
78. قريب الله، حسن الفاتح ، دور الغزالي في الفكر، مطبعة الأمانة، مصر، 1978.
79. ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، تهذيب عبد المنعم العلي العزي، وزارة الأوقاف، الإمارات.
80. كاريل، ألكسيس ، الإنسان ذلك المجهول، ت شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، 1993
81. كامل فؤاد، وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة عن الإنجليزية، تحت إشراف زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت
82. كانتور نورمان ف ، التاريخ الوسيط(قصة حضارة البداية والنهاية)، تر قاسم عبده قاسم، ج2، عين الدراسات والبحوث، القاهرة، 1997
83. كوفي ستيفن آر ، العادات السبعة، مكتبة جرير، 2009، دط.
84. كولينز، جيمس ، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، ط2، 1998م،
85. لودبي عبد السلام ، صراع أوغسطينوس، Call of Hope، المانيا، ط1، 1990
86. لوريمر جون ، تاريخ الكنيسة، ج5، تر: عزرا مرجان، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1991،
87. لوقا، نظمي نحو مفهوم إنساني للإنسان، دار غريب، 1975.
88. مبارك، زكي ، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988.
89. مجموعة من الباحثين، الغزالي من النوابع(إمام العقل وحجة الإسلام)، دار العودة، بيروت، 1986

90. مجموعة من الباحثين، أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده (أعمال مهرجان أبي حامد الغزالي الذي انعقد في دمشق سنة 1961)، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، دمشق، 1961.
91. محمد يحيى ، العقل والبيان والإشكاليات الدينية، كتاب مصور في مكتبة المصطفى.
92. محمود زكي نجيب ،
- الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994.
- موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993،
- نافذة على فلسفة العصر، مجلة كتاب العربي، الكويت، ع27، 1990.
93. المحيا مساعد بن عبد الله ، القيم في المسلسلات التلفازية، دار العاصمة، الرياض، 1414هـ
94. المرزوقي أبو يعرب، نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد، الدار المتوسطة، تونس، ط1، 2007.
95. المسيري عبد الوهاب ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط2، 2007
96. ملطي، تادروس يعقوب ، نظرة شاملة لعلم الباتولوجي في الستة قرون الأولى، مطبعة دير مار مينا العجائبي، بمربوط، ط1، 2008.
97. بن ملّوح أبو العينين عبد الرحمن ، موسوعة نظرة النعيم، دار الوسيلة، ج1، ط2.
98. منزيدي، جورج ، الأخلاق المسيحية، تر: الأب ميشال نجم، دط ، در.
99. الميلاد زكي، والجوهري صلاح الدين ، تعارف الحضارات، أعمال مؤتمر تعارف الحضارات، دار الكتاب المصري، ط1، 2014.
100. النجار عامر ، نظرات في فكر الغزالي، شركة الصفا، 1990
101. هايت مايكل ، الخالدون مئة أعظمتهم محمد رسول الله(ص)، تر: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث.
102. يكن فتحي ، كيف ندعو الى الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط16، 1997
103. يونغ ريتشارد ويلهلموك.ع. ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، تر: نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية سوريا، ط2، 2000

المجلات والدوريات:

1. إدريس نعيمة ، أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة.
2. بن محمد سعود بن سلمان ، الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه، أطروحة دكتوراه، كلية الدعوة والإعلام، السعودية،
3. الخال إبراهيم ، الغزالي، مقال في مجلة الأقاليم، ج10، سنة أولى، حزيران 1965
4. الطائي محمد باسل ، توسع الكون بين الغزالي وابن رشد، مقال في مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة.
5. عبد الوهاب محمد حلمي ، القيم الأخلاقية وروح العلم، مقال في جريدة الشرق الأوسط، ع 11802، 22 مارس 2011.
6. المرزوقي أبو يعرب، الروحانية الاستخلافية، إسلامية المعرفة، سنة رابعة، ع13.
7. العاجز فؤاد علي، العمري عطية ، القيم وطرق تعليمها وتعلمها، مقال ضمن أعمال مؤتمر القيم والتربية في عالم متغير، بجامعة اليرموك، الأردن، سنة 1999م.

مواقع الانترنت:

1. عمارة محمد، التدين الشكلي، مقال في موقع الكتاب العربي 21، <http://www.arabi21.com> بتاريخ 2016/01/20. على الساعة 12:16 مساء.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ	مقدمة
15	الفصل الأول: المادية المعاصرة وواقع القيم والأخلاق.
16	تمهيد
18	المبحث الأول: الفكر المادي ووسائل اسقاطه وتعميمه.
19	المطلب الأول: المادية وجذورها التاريخية والفلسفية.
49	المطلب الثاني: أشكال الفكر المادي وطرق اسقاط على الواقع الغربي.
49	الفرع الأول: العلمانية
55	الفرع الثاني: الوضعية
59	الفرع الثالث: الوضعية المنطقية
62	الفرع الرابع: نظرية التطور
66	الفرع الخامس: الماركسية
73	الفرع السادس: الوجودية
77	الفرع السابع: البرغماتية
79	الفرع الثامن: الرأسمالية البيئة التاريخية للفكر المادي
80	الفرع التاسع: الليبرالية
82	الفرع العاشر: النظام الديمقراطي
84	الفرع الحادي عشر: التعليم
87	المطلب الثالث: العولمة وطرق وأساليب تعميم الفكر المادي (خاصة في العالم الإسلامي).
88	الفرع الأول: الاحتكاك الشرقي مع الغرب.
90	الفرع الثاني: الاستعمار
90	الفرع الثالث: الأقليات والمسيحيين العرب ومدارس المبشرين ومناهجها الغربية
97	الفرع الرابع: اليهود والمؤسسات الصهيونية
98	الفرع الخامس: النظام العالمي الجديد والعولمة

99	الفرع السادس: الإعلام والغزو الثقافي
102	الفرع السابع: المنظمات والهيئات الدولية
104	المبحث الثاني: الآثار السلبية للفكر المادي وأزمة الإنسانية
105	المطلب الأول: المادية وفقدان الإنسانية للغايات والمعنى.
120	المطلب الثاني: الآثار السلبية المعرفية والأخلاقية.
135	المطلب الثالث: أزمة المنظومة السياسية والاقتصادية.
146	المبحث الثالث: القيم والأخلاق والتجربة الروحية لمواجهة المادية المعاصرة.
147	المطلب الأول: القيم والأخلاق (مفهومها، خصائصها، تصنيفها، ضرورتها).
147	الفرع الأول: القيم (مفهومها، خصائصها، تصنيفها، ضرورتها).
165	الفرع الثاني: مفهوم الأخلاق وضرورتها وارتباطها بحياة الناس وواقعهم.
169	المطلب الثاني: مصدرية القيم والأخلاق (المرجعية).
172	الفرع الأول (المذهب الأول): العرف وعادات المجتمع.
174	الفرع الثاني (المذهب الثاني): العقل البشري.
180	الفرع الثالث (المذهب الثالث): مصدر الأخلاق الضمير البشري
184	الفرع الرابع (المذهب الرابع): مصدر الأخلاق اللذة والمنفعة.
193	الفرع الخامس (المذهب الخامس): مصدر الأخلاق الوحي السماوي (الدين).
193	المطلب الثالث: واقع القيم والأخلاق في عالمنا المعاصر (العالمين الغربي والإسلامي).
193	الفرع الأول: واقع القيم والأخلاق في العالم الغربي.
210	الفرع الثاني: واقع القيم والأخلاق في العالم الإسلامي والتطرف بين المادية والروحانية.
219	المطلب الرابع: مواجهة المادية المعاصرة والتجربة الروحية.
219	الفرع الأول: مواجهة المادية والحاجة الروحية للإنسان.
233	الفرع الثاني: الجانب الروحي والتجربة الروحية.
250	الفصل الثاني: التجربة الروحية للقديس أوغسطين ومنظومة القيم
251	تمهيد
253	المبحث الأول: تعريف بعصر أوغسطين وحياته وفكره

253	المطلب الأول: عصر أغسطس.
255	المطلب الثاني: مولده ونشأته
259	المطلب الثالث: تعلمه وتجربة أوغسطين لتحقيق الذات
260	الفرع الأول: دراسته الابتدائية.
261	الفرع الثاني: دراسته في مداوروش (بولاية سوق أهراس اليوم)
262	الفرع الثالث: سفر أوغسطين إلى قرطاجنة ثم إلى روما وميلانو.
264	المطلب الرابع: فكره ومنهجه ومؤلفاته.
264	الفرع الأول: مصادره الفكرية
265	الفرع الثاني: منهجه وأسلوبه الوعظي.
272	الفرع الثالث: مؤلفاته وأعماله.
278	المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند أوغسطين وتجربة البحث عن الحقيقة (في المانوية ثم الأفلاطونية وصولاً للمسيحية).
278	المطلب الأول: أغسطس والمانوية
287	المطلب الثاني: أوغسطين والأفلاطونية المحدثة
293	المطلب الثالث: تجربة أوغسطين مع المسيحية واتضح الغاية ومعنى الحياة.
301	المطلب الرابع: نظرية المعرفة عند أوغسطين.
308	المبحث الثالث: أوغسطين وتجربته الرعوية واختياراته العقائدية ومحاربته للمخالفين.
308	تمهيد
308	المطلب الأول: الروحانية في تجربة أوغسطين الرعوية
320	المطلب الثاني: العقائد المسيحية والتجربة الروحية لأوغسطين.
320	الفرع الأول: الإيمان بالله والغيب.
327	الفرع الثاني: الثالوث وتفسيره عند أوغسطين.
330	الفرع الثالث: التجسد وطبيعة المسيح.
334	الفرع الرابع: عقيدة الخلاص والصلب والفداء.
337	الفرع الخامس: قيامة المسيح وصعوده إلى السماء.
338	الفرع السادس: الدينونة الأخيرة والحساب.

341	المطلب الثالث: أوغسطين ومحاربة المخالفين وأصحاب الهرطقات المسيحية
341	الفرع الأول: محاربة الفلاسفة والأفلاطونية والمانوية
344	الفرع الثاني: محاربة الدوناتية.
347	الفرع الثالث: محاربة البيلاجيوسية
353	الفرع الرابع: آثار ودروس التعامل مع المخالفين.
360	المبحث الرابع: القيم والأخلاق عند أوغسطين والواقع الغربي.
360	تمهيد
361	المطلب الأول: أوغسطين والمبدأ الأخلاقي.
381	المطلب الثاني: منظومة القيم والأخلاق عند أوغسطين.
381	الفرع الأول: القيم الإيمانية والتعبدية
389	الفرع الثاني: القيم المعرفية والفكرية
398	الفرع الثالث: القيم الأسرية والاجتماعية
402	الفرع الرابع: القيم السياسية والتشريعية
408	الفرع الخامس: القيم الاقتصادية والمالية
410	الفرع السادس: القيم الفنية والجمالية
413	الفرع السابع: القيم الصحية والبيئية
414	الفرع الثامن: قيم السلم والحوار والقيم الإنسانية
417	المطلب الثالث: تجربة أوغسطين وأثرها في اللاهوت المسيحي والواقع الغربي والإنساني.
417	الفرع الأول: الأوغسطينية.
421	الفرع الثاني: علم اللاهوت وتجربة أوغسطين الروحية
427	الفرع الثالث: تجربة أوغسطين وأثرها في الواقع الغرب والإنساني.
436	الفصل الثالث: التجربة الروحية للإمام الغزالي ومنظومة القيم.
436	تمهيد
437	المبحث الأول: تعريف بعصر الغزالي وحياته وفكره.
437	المطلب الأول: عصر الغزالي.
441	المطلب الثاني: نشأته وتعليمه وتجربة النجاح العلمي وتحقيق الذات.

448	شيوخه ومصادر ثقافته.
449	المطلب الثالث: فكره ومنهجه.
450	الفرع الأول: منهجه
465	الفرع الثاني: مؤلفاته.
468	المبحث الثاني: تجربة الغزالي في البحث عن الحقيقة بين الفرق (المتكلمين والفلاسفة والتعليمية والصوفية)
468	المطلب الأول: الغزالي وعلم الكلام.
477	المطلب الثاني: الغزالي والفلسفة.
492	المطلب الثالث: الغزالي ومذهب التعليم (الفرقة الباطنية).
499	المطلب الرابع: الغزالي والصوفية.
510	المبحث الثالث: تجربة الغزالي الروحية ودعوته التجديدية الإحيائية ونظريته المعرفية.
510	تمهيد: الروح والتجربة الروحية عند الغزالي.
511	المطلب الأول: تجربة الغزالي للجمع بين المعرفة النظرية والسلوك العملي.
524	المطلب الثاني: روح الإحياء والتحديد في فكر الغزالي وتجرنته الروحية.
538	المطلب الثالث: تجربة الغزالي الروحية ونظرية المعرفة عند الغزالي.
575	المبحث الرابع: تجربة الغزالي الروحية ومنظومة الأخلاق والقيم في واقعنا المعاصر.
575	تمهيد:
576	المطلب الأول: المبدأ الأخلاقي في تجربة الغزالي الروحية:
593	المطلب الثاني: منظومة القيم والأخلاق عند الغزالي
593	الفرع الأول: القيم الإيمانية والتعبودية
600	الفرع الثاني: القيم الفكرية والعقلية
604	الفرع الثالث: القيم الأسرية والاجتماعية
608	الفرع الرابع: القيم الاقتصادية
609	الفرع الخامس: القيم السياسية والتشريعية :

612	الفرع السادس: القيم الصحية والنفسية
613	الفرع السابع: القيم الفنية والجمالية
615	الفرع الثامن: قيم التسامح والتعايش والحوار والروح الإنسانية
617	المطلب الثالث: تجربة الغزالي وأثرها في واقعنا المعاصر.
623	خاتمة
630	فهرس الآيات القرآنية
635	فهرس الأحاديث
638	فهرس الأعلام
645	فهرس المصادر والمراجع
656	فهرس الموضوعات
662	ملخص بالانجليزية

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

Abstract

The problematic of this study is based on recognising the spiritual experience which has a positive effectiveness on spreading good ethics, the construction of developed and civilized values and to what range it is able to face the current materialism which dominates all societies. The study is based on examples with the selection of two famous personalities through the international human cognition, Saint Augustine and El imam El ghazali .The approach followed in this study is varied between the analytic descriptive approach. This study reaches a series of important results.

Today humanity lives in word dominated by a modern materialism with a limited idea to the existence. This study used all the needed resources. It is limited to the cognitive observative to the experience in the real world and the unknown one. After that negative impacts are appeared on all the levels of humanity in ethics, knowledge, culture, politics, economics and society.

The spiritual experience of Augustin and ElGhazali are samples of spreading high values and models for sharing civilization and achieving a good communication and relationship among people at which leads to peace through over the world.

The conclusion of this study demonstrate that the spiritual experience achieves and leads to high values and developed ethics in addition to good behaviors among people and societies and reaches the psychological stability among human beings and improved by the relationship between god and humans.

Democratic and Popular Republic Of Algeria
Ministry Of Superior Education and Scientific Research
Amir Abdelkader University Of Islamique Sciences – Constantine
Faculty Of Ossol Edin
Department Of Akida and Compared Religions

**Spiritual Expérience With Saint Augustine
and Abu hamid El ghazali and Its Role in
Facing modern materialism**

Thesis presented to get Scientific Doctorate Diploma

Specialty: Christian Religion

Elaborated by The Student

Bachir Bousaha

Supervised by The professor doctor

Lamir taibet

The Discussion jury members

Name and First name	Scientific Rang	Original University	Quality
Bachir Kardoussi	Professor	Amir Abdelkader University	President
Lamir Taibet	Professor	Amir Abdelkader University	Supervisor
Moussa Maireche	Professor	Khanchla university	examiner
Fateh Halimi		Amir Abdelkader University	examiner
Fatiha Fatimi	Professor	Constantine University	examiner
Nasira Harnoune		Constantine University	examiner

University Year 1438-1439^h/ 2017-2018